स्वामी श्रीमधुसूदनसरस्वतीद्वारा प्रणीत

अद्वैतसिद्धिः

द्वितीयखण्ड

नेपाली अनुवादसहित

शरत्कुमार भट्टराई

स्वामी श्रीमधुसूदन सरस्वतीद्वारा प्रणीत

अद्वैतसिद्धिः

दोस्रो खण्ड

नेपाली अनुवादसहित

ग्रन्थको नाम	:	अद्वैतसिद्धिः दोस्रो खण्ड
लेखक	:	श्रीशरत्कुमार भट्टराई
सर्वाधिकार	:	@ लेखकमा सुरक्षित
प्रकाशक	:	श्रीराजर्षिजनकस्मृतिकोष विजयचोक, प्रयागमार्ग, बत्तीसपुतली–९, काठमाडौं। फोन : ४११००९५
प्रकाशन मिति	:	वि.सं. २०७० पुत्रदाएकादशी
प्रकाशित सङ्ख्या	:	३०० प्रति
मूल्य	:	रू. १००।–
कम्प्युटर सेटिङ्ग	:	श्रीखड्गप्रसाद खनाल
मुद्रक	:	पिग्मा प्रिन्टर्स एण्ड सप्लायर्स सरस्वतीनगर, काठमाडौं।

प्रकाशकको भनाइ

यस कोषले आफ्नो स्रोत र साधनले भ्याएसम्म आध्यात्मिक विषयका अझ त्यसमा पनि विशेषरूपमा भक्ति र ज्ञानका विषयमा लेखिएका ग्रन्थहरू प्रकाशन गर्दै आएको छ । यस २०७० सालमा पनि श्रीशरत्कुमार भट्टराईले लेख्नुभएका कृतिहरू ब्रह्मविद्या, अन्तिम उपदेश र नेपाली अनुवादसहित यस अद्वैतसिद्धिग्रन्थको दोस्रो खण्डको समेत प्रकाशन गर्न पाएकोमा यस कोषलाई अपार खुशी लागेको छ ।

यो ग्रन्थ जिज्ञासु मुमुक्षुहरूका लागि अत्यन्त पठनीय हुनेछ भन्ने यस कोषले ठानेको छ । किनभने अद्वैतवेदान्तको परम्परामा यस ग्रन्थको अत्यन्त महत्त्वपूर्ण स्थान रहको देखिन्छ । दुरूह शैलीमा लेखिएको अद्वैतसिद्धिग्रन्थलाई लेखकले सरल तथा सुसंस्कृत नेपाली भाषामा अनुवाद गरी प्रस्तुत गर्नुभएको छ । यसको अध्ययनबाट अद्वैतवेदान्तका प्रष्ट हुननसकेका धेरै कुराहरूमा पाठकहरू अझै प्रष्ट हुनुहुनेछ भन्ने आशा गर्न सकिन्छ । यस्तो महत्त्वपूर्ण ग्रन्थको प्रकाशनको अभिभारा यस कोषले लेखकबाट पाएकोमा यो कोष लेखकप्रति हार्दिक कृतज्ञता प्रकट गर्दछ । अतः यो ग्रन्थ सबैका लागि सङ्ग्रहणीय र पठनीयसमेत हुनेछ भन्ने कोषले विश्वास लिएको छ । धन्यवाद । ॐ ब्रह्मार्पणमस्तु ।

वि.सं. २०७० साल अक्षतृतीया — श्रीराजर्षिजनकस्मृतिकोष

हार्दिकशुभकामना

श्रीशरत्कुमार भट्टराईजीका नेपाली भाषामा अनेकौं ग्रन्थ प्रकाशित भइसकेका छन् । केही मौलिक र केही रूपान्तर अर्थात् अनुवाद गर्नुभएको छ ।

ग्रन्थहरू सान्दर्भिक र सर्वजनहिताय सबै उपयोगी छन् । पढिदिने पाठक भए पुग्छ । बुझिदिने भए सुनमा सुगन्ध हुने छ । लेखक महोदयले धेरै खोज्ने होइन र धेरै खोजेको पनि होइन । लेखकमहोदय शरत्कुमार भट्टराईजीले ब्रह्मसूत्र तथा उपनिषद्हरूलाई पार लगाएर अब 'अद्वैतसिद्धि' मा पुग्नु भएको छ । यो अद्वैत वेदान्त परिवारको सौभाग्य उदय भएको मान्दछु ।

नवद्वीपे समायाते मधुसूदनवाक्पतौ ।
चकम्पे तर्कवागीश कातरोऽभूद्गदाधर ॥

एकदम भर्भराउँदो युवा अवस्थामा मधुसूदन सरस्वतीले नवद्वीपको यात्रा गरेरका थिए । सोह्रौँ शताब्दीको उत्तरार्ध अर्थात् सत्रौँ शताब्दीपूर्वार्धका तर्कवागीश र गदाधर भट्टाचार्य विद्यारूपी समुद्रमा खेलिराखेका थिए । मधुसूदन सरस्वतीको विद्याको तारुण्य र अवस्थाको तारुण्यमा नवद्वीप प्रस्थान गर्दा तर्कवागीश जस्ता न्यायवेदान्तका गढ पनि हल्लिएका थिए भने व्युत्पत्तिवाद, शक्तिवाद, प्रामाण्यवाद जस्ता ग्रन्थहरूका रचयिता गदाधर भट्टाचार्य पनि काँतर भएका थिए ।

यसरी मधुसूदन सरस्वतीले 'नवद्वीप' बङ्गालका नव्यन्याय र वेदान्तका गढ माथि चढाई गरेका थिए । यस्ता नवजलधर

श्यामश्यामल मन्दार मरन्द मकरन्दका आस्वादक पाठक र वाचकवृन्द समक्ष अद्वैतसिद्धिको नेपाली अनुवाद लिएर उपस्थित हुनु भएको छ श्रीशरत्कुमार भट्टराईजी ।

ब्रह्म सत्यं तपः सत्यं सत्यं चैव प्रजापतिः ।
सत्याद्भूतानि जातानि तस्मात्सत्यमिदं जगत् ॥

– सि.पू.प्र.८

यसरी जगत् सत्य सिद्ध गर्ने माध्वसम्प्रदायका मूर्द्धन्य विद्वान् व्यासतीर्थको 'न्यायामृत' हो भन्दा अत्युक्ति नहोला भन्ने ठानेको छु ।

असलमा मधुसूदन सरस्वतीजीलाई अद्वैतसिद्धि लेख्न केही गाह्रो परेन । यो तथ्य न्यायामृत र अद्वैतसिद्धिको तुलनात्मक अध्ययन गरेमा फरक पर्ने छैन ।

मलाई धेरैभन्दा धेरै मुरीमुरी खुशिलागेको छ । पूर्व जिल्लाप्रशासक, प्रमुखजिल्लाअधिकारी, गृहसचिव आदि अनेकौँ महत्त्वपूर्ण ओहदाहरूमा रहेर पनि आफूले पढेको विद्या सुरक्षित राख्नु भनेको ठूलो कुरा हो । त्यसमा पनि लेखनीको विषय बनाउनु अझ ठूलो कुरा हो ।

धेरै विषयहरूमा शरत्कुमार भट्टराईजीले कलम चलाएर आफूलाई धन्य तुल्याइसक्नु भएको छ । यस्तो हुनु आवश्यक छ । 'यस्य न कठिनी कठिनी स्यात्तस्या जननी बन्ध्या' भनेर नीतिकारहरूले उल्लेख गरेका छन् ।

नेपाली भाषामा अद्वैतसिद्धिको अनुवाद पढेर अवश्य पनि संस्कृत नबुझ्ने पाठकवृन्दले पनि लेखक शरत्कुमार भट्टराईजीको सरल र सरस नेपाली भाषाको अनुवाद पढेर जिज्ञासु पाठकवृन्दले स्वाद पाउनु हुनेछ । अव्युत्पन्न विद्यार्थीहरूका लागि परीक्षा वैतरणीमा यसले तरीको काम गर्नेछ । 'हजारौं की किस्म तेरे हात है, अगर पास कर देता तो क्या वात है ।' भन्ने अवसरको पनि अचूक औषधि हो ।

अद्वैतसिद्धि जस्तो ग्रन्थको नेपाली भाषामा साधिकार अनुवादको आवश्यकता थियो। त्यो आवश्यकता यसरी नै पूरा हुँदै 'पूर्णमदः पूर्णमिदम्' हुने छ। यसमा सन्देह छैन।

म अद्वैतसिद्धिका अनुवादक श्रीशरत्कुमार भट्टराईजीलाई साधुवाद र धन्यवादका साथ मुरीमुरी आशीराशिः दिन्छु। यसरी नै नेपाली साहित्यको फूलबारी सजियोस्।

लेखक महोदय शरत्कुमार भट्टराईजीलाई मुरीमुरी धन्यवाद फेरि पनि अवश्य दिन मन लाग्यो। किनभने विद्याका प्रचारमा लेखक र अनुवादकहरूको ठूलो भूमिका हुन्छ। लेखक, अनुवादक, कवि श्रीशरत्कुमार भट्टराईजीलाई यस्ता ग्रन्थ लेख्ने र प्रकाशनमा ल्याउने जाँगर अझै विशेषरूपमा चलिरहोस् भन्ने शुभकामनाका साथ आशीराशि दिन्छु। अद्वैतसिद्धिको शेष अनुवाद समाजका सामने आओस् भन्ने कामनाका साथ यो लेखनीलाई यहीँ विराम दिन्छु।

तमसो मा ज्योतिर्गमय मृत्युर्मामृतं गमय।

२०६९ अक्षतृतीया — डा.स्वामी प्रपन्नाचार्य

चन्द्रेश्वरसत्तल, मृगस्थली,
पशुपति, काठमाडौँ।

अद्वैतसिद्धि ग्रन्थको महत्ता

वेदान्तसिद्धान्त अनुसार सत्, मिथ्या र असत् गरी तीन पदार्थहरूको वर्गीकरण गरिएको छ। छ देखिंदैन सत् हो। देखिन्छ छैन मिथ्या हो। जुन वस्तु देखिँदा पनि देखिँदैन र छँदा पनि छैन, त्यसलाई असत् भन्दछन्। आत्मा छ, तर देखिँदैन, संसार देखिन्छ, तर उसको आफ्नो वास्तविक सत्ता छैन। बाँझीको छोरो छँदा पनि छैन र देखिँदा पनि देखिँदैन।

वेदान्तसिद्धान्त अनुसार आत्माको बन्धन स्वभाविक होइन। अपितु औपाधिक हो। उपाधि शब्दको व्युत्पत्ति यस प्रकार गरिएको छ। 'उप समीपेवर्तिनि वस्तुनि स्वकीयान् गुणान् आदधाति इति उपाधिः' अर्थात् जसले आफ्नो अगाडि रहेको वस्तुमा आफूमा रहेको धर्मलाई सङ्क्रमण गरेर देखाइदिन्छ, त्यसैलाई उपाधि भनिन्छ। उपाधिको यो लक्षण जपाकुसुममा घट्दछ। स्फटिक मणिको अगाडि जपाकुसुम राख्दा जपाकुसुमको रातोपन स्फटिकमणिमा देखिन्छ। स्वच्छ स्फटिक मणि पनि रातो देखिन्छ र रक्तःस्फटिक अर्थात् स्फटिक रातो छ भन्ने व्यवहार हुन्छ। अतः स्फटिक मणिमा देखिएको रातोपन औपाधिक हो। अर्थात् जपाकुसुमरूप उपाधिको कारणले स्फटिक रातो देखिएको हो, वस्तुतः स्फटिक रातो होइन।

त्यसैगरी आत्मा वस्तुतः सच्चिदानन्दस्वरूप हो, अर्थात् आत्मा सत्रूप चिद्रूप र आनन्दरूप हो। आत्मा पहिले पनि थियो, अहिले पनि छ र पछि भविष्यत्कालमा पनि यो रही नै रहनेछ। यस प्रकार भूत, भविष्यत् र वर्तमान यी तीनै कालहरूमा रहिरहने हुनाले यसलाई सत् भनिएको हो। आत्मा ज्ञानस्वरूप हुनाले यो चिद्रूप पनि हो। त्यसैगरी यो आनन्दरूप पनि हो। जसरी यो आत्मा सच्चिदानन्दस्वरूप हो त्यसैगरी यो अप्रमाता, अकर्ता र अभोक्ता पनि हो। परन्तु आफ्नो उपाधि अन्तःकरणका साथ यसको

तादात्म्याध्यास भएको हुनाले अन्तःकरणमा रहेको प्रमातृत्त्व, कर्तृत्व र भोक्तृत्वको आरोप यसमा हुन्छ र आत्मा पनि आफूलाई प्रमाता, कर्ता र भोक्ता मान्न थाल्दछ। जसरी स्फटिकमणिको अगाडिबाट जपाकुसुमलाई हटाएपछि स्वच्छ स्फटिक अर्थात् स्फटिक स्वच्छ छ भन्ने व्यवहार हुन्छ। त्यसैगरी जीव र ब्रह्मको एकताको साक्षात्कारद्वारा अविद्याको निवृत्ति भएपछि अविद्याको कार्य अन्तःकरणको पनि बाध हुन्छ। अन्तःकरण धर्मी हो भने अन्तःकरणमा रहने प्रमातृत्व, कर्तृत्व र भोक्तृत्व उसका धर्म हुन्। ब्रह्मज्ञानद्वारा धर्मी अन्तःकरणको बाध भएपछि उसका धर्म प्रमातृत्व, कर्तृत्व र भोक्तृत्वको पनि स्वतः नै बाध हुन्छन्। यस प्रकार आत्मामा अन्तःकरणरूप उपाधिको कारणले प्रतीयमान प्रमातृत्व, कर्तृत्व र भोक्तृत्व आदि धर्मको बाध हुनु नै मोक्ष हो। यद्यपि सुषुप्ति अवस्थामा पनि जीवको उपाधि अन्तःकरण आफ्नो कारण अविद्या गएर लीन हुनाले आत्मामा प्रमातृत्व, कर्तृत्व आदि धर्महरूको प्रतीति हुँदैन। सम्पूर्ण अनर्थहरूको कारण अविद्याको निवृत्ति सुषुप्तिमा नभएको हुनाले प्रमातृत्व आदि धर्महरूको संस्कार अविद्यामा लीन भएर बसेका हुन्छन्। अतः सुषुप्तिबाट जाग्रत्मा फर्किएपछि फेरि ती भावहरू उद्बुद्ध हुन्छन् र फेरि आत्मा आफूलाई प्रमाता, कर्ता र भोक्ता मान्न थाल्दछ। अतः जीव र परमात्माको एकताको साक्षात्कारद्वारा अविद्याको निवृत्ति हुनु आवश्यक छ। यही कुरालाई अद्वैतसिद्धिकार मधुसूदन सरस्वतीले आफ्नो अद्वैतसिद्धिको मङ्गलाचरणमा उल्लेख गर्नुभएको छ। जस्तै :–

मायाकल्पितमातृतामुखमृषाद्वैतप्रपञ्चाश्रयः
सत्यज्ञानसुखात्मकः श्रुतिशिखोत्थाखण्डधीगोचरः।
मिथ्याबन्धविधूननेन परमानन्दैकतानात्मकं
मोक्षं प्राप्त इव स्वयं विजयते विष्णुर्विकल्पोज्झितः॥

– अद्वैतसिद्धिः १

यहाँ मङ्गलाचरणश्लोकमा आएको विष्णु शब्दको अर्थ त्वं

पदको लक्ष्यार्थ हो, जो जीवको वास्तविक स्वरूप हो, जो ब्रह्मदेखि अभिन्न हो। मङ्गलाचरण श्लोकको मुख्य प्रतिपाद्य विषय पनि त्यही नै हो। प्रमाता, प्रमाण र प्रमेयलाई त्रिपुटी भन्दछन्। ज्ञानको आश्रयलाई प्रमाता भनिन्छ। ज्ञानको साधनलाई प्रमाण भनिन्छ भने ज्ञानको विषयलाई प्रमेय भनिन्छ। आत्मा त्रिपुटीको पेटभित्र पर्दैन। किनकि आत्मा हो त्रिपुटीको साक्षी। इन्द्रियहरूको अपेक्षा नराखीकन जसले ज्ञान गर्दछ, उसलाई साक्षी भन्दछन्।

यही साक्षीलाई भूमा पनि भनिन्छ। छान्दग्योपनिषद्मा सनत्कुमारले नारदलाई 'नाल्पे सुखमस्ति, भूमैव सुखं, स वेदितव्यः अर्थात् अल्पमा सुख छैन, भूमा नै सुख हो। त्यसैलाई जान्नु पर्दछ भनी उपदेश गर्नुभएको छ। यहाँ अल्प भनेर प्रमाता, प्रमाण र प्रमेयरूप त्रिपुटीलाई बुझ्नुपर्दछ। ब्रह्मको अपेक्षा माया अल्प अर्थात् परिच्छिन्न हुनाले परिच्छिन्न मायाद्वारा कल्पित प्रमाता, प्रमाण र प्रमेयरूप त्रिपुटी पनि परिच्छिन्न नै हो। जो अल्प अर्थात् परिच्छिन्न हो, त्यो मिथ्या हो। ब्रह्मज्ञान हुनुभन्दा पहिले सत्य झैँ प्रतीत हुने र ब्रह्मज्ञानोत्तर कालमा बाधित हुने वस्तुलाई मिथ्या भन्दछन्। आत्मज्ञान अथवा ब्रह्मज्ञान हुनुभन्दा पहिले प्रमाता, प्रमाण आदि व्यवहारलाई सत्य नै मान्नु पर्ने हुन्छ। आत्मज्ञान हुनभन्दा पहिले आत्मालाई प्रमाता नमान्ने हो भने आत्माको ज्ञान कसले गर्ने त भन्ने प्रश्न उठ्दछ। जसरी डोरीको ज्ञान गर्नुभन्दा पहिले डोरी नै सर्पको रूपमा प्रतीत हुन्छ। त्यसैगरी आत्माको ज्ञान गर्नुभन्दा पहिले आत्मा नै प्रमाताको रूपमा प्रतीत हुन्छ। जसरी डोरीको ज्ञान गरेपछि डोरीको सर्प डोरी नै हुन्छ। त्यसैगरी आत्माको ज्ञान गरेपछि अज्ञानकालको प्रमाता नै ज्ञानकालमा आत्मा बन्न पुग्दछ। यही कुरालाई भगवान् भाष्यकार आचार्य शङ्करले ब्रह्मसूत्रको 'तत्तु समन्वयात्' भन्ने चतुर्थ सूत्रको भाष्यमा वेदान्त सम्प्रदायका अत्यन्त प्रसिद्ध कुनै आचार्यको उक्तिलाई यसप्रकार उद्धृत गर्नुभएको छ।

अन्वेष्टव्यात्मविज्ञानात् प्राक्प्रमातृत्व आत्मनः ।
अन्विष्टः स्यात् प्रमातैव प्राप्यदोषादि वर्जितः ॥

अर्थात् आत्मज्ञान हुनुभन्दा पहिले आत्मा प्रमाता हुन्छ भने आत्मज्ञानोत्तरकालमा त्यही नै प्रमाता पापादि सम्पूर्ण दोषले रहित भएको ब्रह्म बन्न पुग्दछ । आचार्यको उक्त भनाईबाट वेदान्तको विवर्तवादको पुष्टि भएको पाइन्छ । विवर्तवाद अनुसार अज्ञात रज्जु अर्थात् नजानिएको डोरी नै जसरी सर्प, दण्ड, माला, जलधारा इत्यादि रूपमा प्रतीत हुन्छ, त्यसैगरी अज्ञात ब्रह्म नै प्रमाता, प्रमाण र प्रमेयरूप त्रिपुटीको रूपमा प्रतीत हुन्छ । अधिष्ठान न भईकन कुनै पनि मिथ्या वस्तुको प्रतीति सम्भव छैन । जसरी व्यवहारकालमा सत्य डोरीरूप अधिष्ठानमा मिथ्या सर्पको प्रतीति हुन्छ । त्यसैगरी ब्रह्मरूप अधिष्ठानमा नै मायाको कार्य प्रमाता, प्रमाण र प्रमेयरूप त्रिपुटीको प्रतीति हुनाले यहाँ ग्रन्थकार मधुसूदन सरस्वतीजीले ज्ञानकालमा ब्रह्मदेखि अभिन्न हुने विष्णु अर्थात् त्वं पदको लक्ष्यार्थ जुन कूटस्थ जीव हो । त्यसैलाई माया कल्पित द्वैत प्रपञ्चको आश्रय भनी बताउनु भएको हो ।

वेदान्तसिद्धान्त अनुसार मोक्ष ज्ञानसाध्य वस्तु होइन, अपितु आत्मादेखि अभिन्न वस्तु हो । यदि मोक्ष नै आत्मा हो भने सम्पूर्ण प्राणीहरू आत्मा नै हुन्, ती आत्मादेखि भिन्न त होइनन् । फेरि किन बन्धनमा परेका देखिन्छन् त भन्ने प्रश्न उठ्न सक्तछ । वस्तुतः सम्पूर्ण जीवहरू मुक्त नै छन्, तर अज्ञानको कारणले हामी मुक्त नै छौं भन्ने भान उनीहरूलाई हुँदैन । जीवहरूले अविद्या निवृत्तिका लागि प्रयास गर्नुपर्दछ । आत्मप्राप्तिका लगि प्रयास गर्नुपर्दैन । आत्मामा उपाधिरूपले रहेको अविद्याको निवृत्ति भएपछि नै मोक्ष हुने कुरा स्वीकार गर्नुपर्दछ । जसरी आफू कौन्तेय भईकन पनि भ्रमले आफूलाई राधेय भएको कर्णले मान्दथे । कुन्तीले सम्झाएपछि म राधेय हुँ अर्थात् म सूतपुत्र हुँ भन्ने भ्रम हट्यो र भ्रम हट्ने बित्तिकै उनले आफूलाई कौन्तेय माने । त्यसैगरी जीव वस्तुतः सद्रूप, चिद्रूप र

आनन्दरूप भईकन पनि अज्ञानको कारणले ऊ आफूलाई प्रमाता, कर्ता र भोक्ता मान्न लाग्दछ।

जव जीवले वेदमा बताए अनुसार वर्णधर्म र आश्रमधर्मको अनुष्ठान गर्दछ र कर्मको फल परमात्मामा अर्पण गर्दछ, तब परमात्मा ऊमाथि प्रसन्न हुनुहुन्छ। परमात्मा प्रसन्न भएपछि जीवको अन्तःकरण शुद्ध हुन्छ। त्यसपछि ऊ श्रोत्रिय ब्रह्मनिष्ठ गुरुको शरणमा पुग्दछ। गुरुबाट तत्वमसि महावाक्यको श्रवणपछि उसमा अहं ब्रह्मास्मि अर्थात् म ब्रह्म नै हुँ भन्ने अपरोक्ष साक्षात्कार उत्पन्न हुन्छ। त्यो जीव र ब्रह्मको एकताको साक्षात्कारद्वारा उसको अज्ञान नष्ट हुन्छ। अज्ञान नष्ट भएपछि अज्ञानको कार्य प्रमातृत्व, कर्तृत्व र भोक्तृत्वभावको बाध हुन्छ। जसरी कर्णलाई कुन्तीले सम्झाएपछि कर्णले कौन्तेयभावलाई प्राप्त गरेको होइन अपितु राधेय भावको निवृत्तिमात्र गरेको हो। परन्तु व्यवहारमा कुन्तीले सम्झाएपछि कर्णले कौन्तेयभावलाई प्राप्त गऱ्यो भनिन्छ। कौन्तेय त ऊ पहिलेदेखि नै थियो। उसको म राधेय हुँ भन्ने भ्रममात्र हटेको हो। त्यसैगरी तत्त्वमसि महावाक्यको श्रवण गरेपछि मुमुक्षुले ब्रह्मभावलाई प्राप्त गरेको होइन, अपितु म कर्ता, भोक्ता, र प्रमाता हुँ भन्ने जीवभावको निवृत्तिमात्र गरेको हो। यसै कुरालाई ध्यानमा राखी ग्रन्थकारले आफ्नो मङ्गलाचरण श्लोकमा 'मोक्षं प्राप्त इव' यस्तो वाक्यको प्रयोग गर्नुभएको हो।

'प्रज्ञानं ब्रह्म, अहं ब्रह्मास्मि, तत्त्वमसि, अयमात्मा ब्रह्म' वेदका यी चार महावाक्यहरूद्वारा जीव र परमात्माको एकताको सम्बन्धमा कुनै सन्देह उठ्न सक्तैन। श्रुतिप्रमाणद्वारा सिद्ध भएको जीव र परमात्माको एकतालाई अनुमान प्रमाणद्वारा पनि यसप्रकार सिद्ध गर्न सकिन्छ– 'जीवों ब्रह्माभिन्नः सच्चिदानन्दरूपत्वात्।'

जसरी 'पर्वतो बह्निमान् धूमात्' यो अनुमानमा धुवाँलाई हेतु बनाएर पर्वतमा आगो सिद्ध गरिन्छ। त्यसैगरी सच्चिदानन्द रूपत्वलाई हेतु बनाएर जीव ब्रह्मदेखि अभिन्न हो भन्ने कुरा सिद्ध हुन्छ। जो ब्रह्मदेखि अभिन्न हुँदैन, त्यो सद्रूप, चिद्रूप र आनन्दरूप पनि हुँदैन। जसरी घडा

जड भएकाले ब्रह्मदेखि भिन्न हो अभिन्न होइन। अतः घडा सद्रूप चिद्रूप र आनन्दरूप पनि हुनसक्तैन। यसप्रकार जीव ब्रह्मदेखि अभिन्न हुनाले ग्रन्थकारले मङ्गलाचरण श्लोकमा विष्णु अथवा जीवका लागि 'सत्यज्ञानसुखात्मक' विशेषणको प्रयोग गर्नुभएको हो। यसप्रकार मधुसूदन सरस्वतीजीले आफ्नो मङ्गलाचरण श्लोकमा नै सम्पूर्ण वेदान्त सारसर्वस्वलाई राखिदिनु भएको छ।

अद्वैतसिद्धि ग्रन्थमा आएको उपर्युक्त मङ्गलाचरण श्लोकको विश्लेषणपछि अब 'अद्वैतसिद्धि' ग्रन्थको विषयमा केही चर्चा गर्नु प्रासङ्गिक देखिन्छ। प्रयागलाई तीर्थराज भनिन्छ, किनकि प्रयागमा गङ्गा, यमुना र सरस्वती यी तीनओटै प्रसिद्ध नदीहरू एक ठाउँमा मिलेका छन्। तिनौटा नदी मिलेको ठाउँलाई त्रिवेणी पनि भनिन्छ। यसैगरी 'द्विबद्धं त्रिबद्धं सुबद्धं भवति' भनेझैं कुनै पनि वस्तुका सिद्धिका लागि श्रुति, युक्ति र अनि अनुभूतिको आवश्यकता पर्दछ। 'नेह नानाऽस्ति किञ्चन' अर्थात् ब्रह्ममा द्वैत भन्ने कुनै वस्तु पनि छैन, किनभने नेति नेति, अर्थात् ब्रह्ममा न माया छ, न त मायाको कार्य द्वैत प्रपञ्च नै छ भनी उपनिषद्का वाक्यहरूले स्पष्टरूपमा घोषणा गरेका छन्। यसप्रकार श्रुति प्रमाणबाट अद्वैतको सिद्धि हुन्छ।

श्रुतिले भनेको कुरा अनुभवमा उत्रेन भने श्रुतिले भनेको कुरामा पूर्णरूपले विश्वास हुन सक्तैन। अतः श्रुतिले भनेको कुरा अनुभवमा उत्रनु अत्यन्त आवश्यक छ। सम्पूर्ण द्वैत प्रपञ्च केवल मनको सङ्कल्प र विकल्प मात्र हो। जहाँ जहाँ द्वैतको प्रतीति हुन्छ, त्यहाँ त्यहाँ मनको सत्ता हुनु आवश्यक छ। जाग्रत र स्वप्नमा द्वैतको प्रतीति हुन्छ। यी दुवै अवस्थाहरूमा मन पनि भएको हुन्छ। सुषुप्तिमा मनको अभाव भएको हुनाले द्वैतको गन्धमात्र पनि उपलब्ध हुँदैन। अतः योगवासिष्ठमा ब्रह्मर्षि वसिष्ठले भगवान् रामलाई उपदेश गर्ने क्रममा भन्नुभएको छ –

'मनः पिशाचमुत्सृज्य योऽसि सोऽसि स्थिरो भव' अर्थात् हे

राम ! पहिले मनरूपी पिशाचको परित्याग गर, त्यसपछि जुन वस्तु अवशिष्ट रहन्छ, त्यही नै तिमी हौ भनी स्पष्टरूपमा उपदेश गर्नुभएको छ। आचार्य शङ्करले पनि विवेकचूडामणिमा यही कुरालाई यसप्रकार बताउनु भएको छ –

सुषुप्तिकाले मनसि प्रलीने नैवास्तिकिञ्चित् सकलप्रसिद्धेः ।
अतोः मनः कल्पित एव पुंसः संसार एतस्य न वस्तुतोऽस्ति ॥

– *विवेकचूडामणि १७३*

त्यसैगरी अर्को श्लोकमा भन्नुहुन्छ –

यदि सत्यं भवेद्विश्वं सुषुप्तौ उपलभ्यताम् ।
यन्नोपलभ्यते किञ्चिद् अतोऽसत् स्वप्नवत् मृषा ॥

– *विवेकचूडामणि २३६*

अर्थात् सुषुप्तिकालमा मन अविद्यामा गएर लीन हुँदा कुनै पनि वस्तुको प्रतीति हुँदैन भन्ने कुरा आबाल, बृद्ध, वनिता सम्पूर्ण मानिसहरूलाई थाहा छ। अतः मनको स्पन्दनलाई छोडेर संसार भन्ने कुनै पनि सिद्ध हुनसक्तैन।

अर्को श्लोकको तात्पर्य हो, यदि यो संसार सत्य भएको भए सुषुप्तिमा यसको उपलब्धि हुनुपर्ने तर सुषुप्ति अवस्थामा संसारका कुनै पनि वस्तुको उपलब्धि हुँदैन। अतः यो संसार मिथ्या हो। यसप्रकार सुषुप्तिको अनुभवद्वारा पनि यो संसार मिथ्या हो भन्ने बुझ्न सकिन्छ। सुषुप्तिको अनुभवद्वारा मात्र होइन जाग्रत् अवस्थाकै अनुभवद्वारा पनि संसारका सम्पूर्ण पदार्थहरू क्षणक्षणमा परिवर्तनशील देखिएकाले यो संसार मिथ्या हो भन्ने सिद्ध हुन्छ। किनकि वाल्यावस्था युवावस्थामा छैन र युवावस्था वृद्धावस्थामा हुँदैन। मरेका बाबु आमा फेरि फर्केर आउँदैनन्, न बितेको समय नै फेरि फर्केर आउँछ। अतः यो संसार केवल मनको राज्य हो भन्ने जाग्रत्को अनुभवद्वारा पनि सिद्ध हुन्छ। यसप्रकार श्रुतिप्रमाणद्वारा र प्रत्यक्ष प्रमाणद्वारा आत्मालाई छोडेर संसारका सम्पूर्ण पदार्थहरू मिथ्या हुन् भन्ने सिद्ध हुन्छ।

श्रुति र अनुभवमा आस्था राख्ने मुमुक्षुहरूका लागि तर्कको

त्यति आवश्यकता पर्दैन। परन्तु जो तर्कशास्त्रमा विशेष रुचि राख्दछन्, त्यस्ता व्यक्तिहरू तर्कद्वारा श्रुतिसिद्ध एवं प्रत्यक्षसिद्ध वस्तुलाई बुझ्न चाहन्छन्। यसमा उनीहरूलाई विशेष आनन्दको अनुभूति हुन्छ। भनिएको पनि छ – 'प्रत्यक्षसिद्धमपि वस्तु अनुमानेन बुभुत्सन्ते तर्करसिकाः' त्यस्ता तर्करसिक मुमुक्षुहरूका लागि सरस्वतीका साक्षात् वरद पुत्र नव्यन्यायका उद्भट विद्वान् मधुसूदन सरस्वतीले यो अद्वैतसिद्धिको रचना गर्नुभएको हो। अतः उहाँ अद्वैतसिद्धिको मङ्गलाचरणपछि आफ्नो ग्रन्थको प्रारम्भ गर्दै भन्नुहुन्छ– 'तत्राद्वैतसिद्धेर्द्वैतमिथ्यात्वसिद्धिपूर्वकत्वात् द्वैतमिथ्यात्वमेव प्रथम–मुपपादनीयम।' अर्थात् ब्रह्ममा देखापरेको सम्पूर्ण द्वैतप्रपञ्च मिथ्या हो भन्ने निश्चय नभईकन अद्वैत नै वास्तविक वस्तु हो भन्ने निश्चय हुन नसक्ने हुनाले सर्वप्रथम अनुमानद्वारा प्रपञ्चमिथ्यात्वको निश्चय गर्नुपर्ने हुन्छ। व्याप्ति ज्ञान भन्नु र अनुमान भन्नु एउटै कुरा हो। जसरी 'यत्र यत्र धूमः, तत्र तत्र वह्निः' भन्दा यहाँ धूवाँ व्याप्य हुन्छ, अनि आगो व्यापक हुन्छ। यसलाई न्यायको शैलीमा भन्दा 'वह्निव्याप्तिविशिष्टोधूमः' भनिन्छ। अर्थात् धूवाँले वह्निको व्याप्तिलाई बोकेर बसेको हुन्छ। जहाँ जहाँ धूवाँ हुन्छ, त्यहाँ त्यहाँ आगो अवश्य हुन्छ। यसलाई अन्वयव्याप्ति भनिन्छ। जसरी जहाँ धूवाँ हुन्छ, त्यहाँ आगो हुन्छ भनिन्छ। त्यसैगरी जहाँ आगो छैन, त्यहाँ धूवाँ छैन पनि भनिन्छ। यसलाई व्यतिरेक व्याप्ति भनिन्छ। आचार्य मधुसूदन सरस्वतीले प्रपञ्चमा मिथ्यात्व सिद्ध गर्नका लागि अनुमानको आकार यसप्रकार प्रस्तुत गर्नुभएको छ। 'प्रपञ्चो मिथ्या दृश्यत्वात्' अर्थात् यो देखिएको प्रपञ्च मिथ्या हो, किन भने यो देखिएको हुनाले, कुनै पनि अनुमानका लागि पक्ष, साध्य, हेतु र दृश्टान्त यी चारथरी चीजको आवश्यकता पर्दछ। 'सन्दिग्धसाध्यवान् पक्षः' अर्थात् जसमा साध्यको सन्देह हुन्छ, त्यसलाई पक्ष भनिन्छ। न्यायामृतकार व्यासतीर्थ द्वैतसत्यत्ववादी आचार्य हुन् भने मधुसूदन सरस्वती द्वैतमिथ्यात्ववादी विद्वान् हुन्। एउटै प्रपञ्चमा एउटाले सत्यत्व सिद्ध गर्दछ भने

अर्काले मिथ्यात्व सिद्ध गर्दछ। अतः प्रपञ्च सत्य हो या मिथ्या हो भन्ने सन्देह हुन्छ। यसप्रकार प्रपञ्चमा पक्षको लक्षण घटेकाले यो अनुमानमा प्रपञ्च हो पक्ष, साध्य हो मिथ्यात्व, हेतु हो दृशत्व, जसरी धूवाँमा वह्निको व्याप्ति हुन्छ त्यसैगरी दृश्यत्वहेतुमा मिथ्यात्वको व्याप्ति हुन्छ। अर्थात् जहाँ जहाँ दृश्यत्व हुन्छ त्यहाँ त्यहाँ मिथ्यात्व अवश्य हुन्छ। माया र मायाको कार्य सम्पूर्ण द्वैतप्रपञ्च दृश्य भएको हुनाले यी पदार्थहरूमा दृश्यत्व छ, मिथ्यात्वको व्याप्ति दृश्यत्वहेतुमा हुने भएकाले धूवाँ भएको ठाउँमा आगो अवश्य भएझै दृश्यत्व भएको ठाउँमा मिथ्यात्व अवश्य हुन्छ।

यसप्रकार संसारका पदार्थहरूमा मिथ्यात्व सिद्ध हुन्छ। जसरी दृश्यत्वहेतुद्वारा संसारका पदार्थहरूमा मिथ्यात्व सिद्ध गर्न सकिन्छ। त्यसैगरी जडत्वहेतु र परिच्छिन्नत्वहेतुद्वारा पनि संसारका पदार्थहरूमा मिथ्यात्व सिद्ध गर्न सकिन्छ। किन कि जुन जुन वस्तुहरू जड हुन्छन्, ती ती सबै वस्तुहरू मिथ्या नै हुन्छन्। त्यसैगरी जुन जुन वस्तुहरू परिच्छिन्न हुन्छन्, ती ती सबै वस्तुहरू पनि मिथ्या नै हुन्छन्। यहाँ शुक्तिरूप्य अर्थात् सिपीमा भ्रमले देखापरेको चाँदीलाई दृश्टान्त बनाइएको छ। अन्वयी दृष्टान्तमा साध्य र साधन बसेको हुनुपर्दछ। त्यो पक्षदेखि भिन्न पनि हुनुपर्दछ। शुक्तिरूप्य अन्वयी दृष्टान्त हो। शुक्तिरूप्य दृश्य भएको हुनाले त्यहाँ दृश्यत्वहेतु बसेको छ र त्यहाँ मिथ्यात्व साध्य पनि छँदैछ। व्यावहारिक प्रपञ्चदेखि प्रातिभासिक शुक्तिरूप्य भिन्न भएको हुनाले शुक्तिरूप्यमा पक्षभिन्नत्व पनि छँदैछ। यस प्रकार तर्करसिक विद्वान् मुमुक्षुहरूका लागि दृश्यत्व, जडत्व र परिच्छिन्नत्वहेतुद्वारा प्रपञ्चमा श्रीमधुसूदन सरस्वतिजीले मिथ्यात्वसिद्ध गर्नुभएको छ।

ग्रन्थ लेख्नको प्रयोजन बताउँदै स्वयं ग्रन्थकार लेख्नुहुन्छ –

बोधाय वादिविजयाय च सत्वराणामद्वैतसिद्धिरियमस्तु मुदे बुधानाम्।

– *अद्वैतसिद्धिः ४*

अर्थात् जो मुमुक्षुहरू छन्, उनीहरूको लागि यो अद्वैतसिद्धि

ग्रन्थ जीव र परमात्माको एकताको साक्षात्कारको कारण बन्ने छ। जो विद्वान् शास्त्रार्थमा विजय प्राप्ति गर्न चाहन्छन् उनीहरूका लागि यो ग्रन्थ शास्त्रार्थमा विजय प्राप्तिको कारण बन्ने छ। अनि जो जीवन्मुक्त विद्वान् महात्माहरू छन्, उनीहरूको अन्तःकरणमा यस ग्रन्थले आनन्दको वर्षा गर्नेछ।

यो अद्वैतसिद्धि ग्रन्थ विषयगाम्भीर्यको दृष्टिले जति महत्त्वपूर्ण छ, नव्यन्यायको शैलीमा लेखिएको हुँदा भाषाको दृष्टिले त्यति नै दुरूह र जटिल छ। संस्कृत नपढेका पाठकहरूका लागि साधारण संस्कृतमा लेखिएका ग्रन्थहरू पनि बुझ्न कठिन हुन्छ भने नव्यन्यायको शैलीमा लेखिएको यो अद्वैतसिद्धि ग्रन्थ कति दुरूह र जटिल होला, यो विचारणीय विषय हो।

यस्तो दुरूह र जटिल ग्रन्थमाथि कलम चलाउन साहस गर्नु पनि अत्यन्त ठूलो कुरा हो। यसै परिप्रेक्ष्यमा शरत्कुमार भट्टराईज्यूले अद्वैतसिद्धिका केही अंशको अनुवाद गरी पाठक समक्ष ल्याउन लाग्नुभएको छ। यो अद्वैतवेदान्तमाथि आस्था राख्ने पाठकहरूका लागि अत्यन्त हर्षको कुरा हो। विद्वान् शरत्कुमार भट्टराईज्यूलाई म धेरै वर्ष अघिदेखि नै जान्दछु। उहाँ प्रमुखजिल्लाअधिकारी र सचिवजस्ता कार्यव्यस्त पदमा रहँदाखेरि पनि स्वाध्याय र प्रवचनमा सकभर नियमित रहने कोशिश गर्नुहुन्थ्यो। अहिले अवकाश प्राप्त भएपछि त उहाँको सम्पूर्ण जीवन नै स्वाध्याय र प्रवचनमय भएको मैले पाएको छु। म भगवान् पशुपतिनाथसँग उहाँको दीर्घायु र सुस्वास्थ्यको लागि हार्दिक प्रार्थना गर्दछु। जसबाट उहाँले प्रारम्भ गर्नुभएको सम्पूर्ण अद्वैतसिद्धिग्रन्थको अनुवाद पूर्ण होस् र प्रकाशित हुन लागेको अंश चाँडै प्रकाशमा आओस्। अद्वैतवेदान्तमा निष्ठा राख्ने मुमुक्षहरूका लागि चासोको विषय बनोस् भनी भगवान् पशुपतिनाथसँग एकपटक फेरि हार्दिक प्रार्थना गर्दै आफ्नो लेखनीलाई म यहीँ विश्राम दिन चाहन्छु।

श्रीशङ्कराचार्यजयन्ती २०६९ — स्वामी डा. रामानन्द गिरि

सिद्धिमा दृष्टि
पावका नः सरस्वती

'अद्वैतसिद्धिः' नामक ग्रन्थको आरम्भदेखि सन् घट इति प्रत्यक्षेऽधिष्ठानानुवेध प्रकरणसम्म नेपाली भाषामा अनुवाद भएको यो ग्रन्थ मैले सरसर्ती हेरेँ । यस ग्रन्थमा सरल नेपाली भाषामा विषयवस्तु स्थापित छ। विषयगत र प्रक्रियागत ग्रन्थिभेदनका लागि ठाउँठाउँमा टिप्पणी पनि छँदैछन् । यस दृष्टिले वेदान्तदर्शनगत परिष्कृत अर्थमा जिज्ञासा हुनेका निमित्त प्रस्तुत कृति सोपानस्थानी हो भन्ने मलाई लागेको छ ।

हुन त प्रस्तुत ग्रन्थगत विषय नै सर्वसाधारणले नसुनेको र नबुझेको भाषा शैलीमा छ र मुमुक्षुको अपेक्षित शैली यही हो । त्यस्तो शैली पहिले आत्मसात् हुनुपर्‍यो, अनि मात्र प्रवृत्ति हुनसक्तछ यस्ता विषयवस्तुमा ।

के हो त त्यस्तो विषय ?

मन, बुद्धि र इन्द्रियलेसमेत बुझिनेलाई निषेध गरेर मन, बुद्धि र इन्द्रिय आदिले बुझ्न नसकिने जुन वस्तुको सत्ता हो, त्यो निषेध हुँदैन । त्यो निषेधको आश्रय हो, विषय हो र परमावधि पनि हो । यसभन्दा पर जान्ने ठाउँ हुँदैन । यही हो 'अद्वैत' र त्यसको सिद्धि अर्थात् ज्ञान । यस्तो निर्गूढ अर्थको अर्थव्यञ्जिका प्रक्रिया जहाँ छ त्यो ग्रन्थ हो 'अद्वैतसिद्धिः' ।

उक्त अर्थ सुबोधरूपमा प्राप्त हुन्छ बहुब्रीहि समासबाट द्विधा-ईतं-द्वीतम्, द्वीतस्य भावोद्वैतम्, न विद्यते द्वैतं यत्रेति अद्वैतम्, तस्य सिद्धिरद्वैतसिद्धिरिति । अर्थात् द्वैतवद्ब्रह्ममा द्वैतको निषेध हुन्छ र त्यसपछि मात्रै हुन्छ अद्वैत । यस हेतु प्रक्रिया दुर्बोध हुन पुगेको हो ।

दुर्बोधग्रन्थ नेपालीमा उल्था गर्न सूक्ष्म चिन्तन र अवधान दुवै चाहिन्छन्। दुवैको आकलन साथ विद्वान् शरत्कुमार भट्टराईद्वारा अनुवाद भएको कृति हाम्रो सामु छ। तसर्थ उहाँलाई शतशः धन्यवाद साधुवाद छ। भट्टराईजीको उत्तरोत्तर प्रज्ञाप्रगति अन्तर्यामी पशुपतिका प्रेरणाले भएको होला र हुँदै पनि जानेछ। अस्तु इति॥ ॐ तत्सत्।

प्रा.डा. दीर्घराज घिमिरे

प्राक्कथन

अद्वैतवादमा छ्यापे द्वैतीले जुन दूषण ।
धोएर सब ती दोष बनाई शुद्ध भूषण ॥
दिए यो जसले सिद्धि फँचाकी जालो असत्यको ।
गर्छौं हृदयमा ध्यान उनै परमसत्यको ॥

अद्वैतवेदान्तका मूर्धन्य विद्वान् स्वामी श्रीमधुसूदन सरस्वती लोकोत्तर प्रतिभाले सम्पन्न व्यक्ति हुनुहुन्थ्यो । उहाँ अद्वैतमार्गका साथै भक्तिमार्गका पनि निष्णात मनीषी हुनुहुन्थ्यो भन्ने कुरा उहाँका अद्वैतसिद्धि र भक्तिरसायनजस्ता उत्कृष्ट ग्रन्थहरूबाट थाहा हुन्छ । उहाँको जन्म सन् १५४० मा भारतको बङ्गालप्रदेशको फरीदपुर जिल्लाअन्तर्गत पोटालीपाडा प्रगण्डामा एक नैष्ठिक ब्राह्मणपरिवारमा भयो । उहाँका पिताको नाम प्रमोद पुरन्दराचार्य थियो । उहाँ एक तपस्वी तथा विद्वान् व्यक्ति हुनुहुन्थ्यो । उहाँका चार भाइ छोराहरूमध्ये श्रीमधुसूदन सरस्वती साँहिला छोरा हुनुहुन्थ्यो । उहाँको न्वारानको नाम कमलजनयन थियो । श्रीमधुसूदन सरस्वतीको शुरुको पढाइ बङ्गालको नवद्वीपमा नै त्यस समयका न्यायका प्रसिद्ध विद्वान् श्रीमथुरानाथ तर्कवागीशसँग भयो । तर्कवागीशसँग न्यायशास्त्र पढेपछि श्रीमधुसूदन सरस्वती वाराणसी जानुभयो । त्यहाँ गएपछि श्रीविश्वेश्वर सरस्वतीसँग उहाँले अद्वैतवेदान्तको अध्ययन गर्नुभयो र उहाँबाटै संन्यास पनि ग्रहण गर्नुभयो । त्यसपछि कमलजनयन स्वामी श्रीमधुसूदन सरस्वतीका नामबाट अद्वैतवेदान्तको आकाशमा उदित हुनुभयो । श्रीमधुसूदन सरस्वतीले आफ्नो यसै अद्वैतसिद्धिको मङ्गलाचरणको दोस्रो श्लोकमा "श्रीरामविश्वेश्वरः..." भनेर आफ्ना गुरु श्रीविश्वेश्वर सरस्वतीको नाम अत्यन्त आदरका साथ उल्लेख गर्नुभएको छ । यसका अतिरिक्त आफ्ना अन्य ग्रन्थहरूमा पनि धेरै ठाउँमा श्लोकबद्ध गरेर गुरुको स्तुति गर्नुभएको छ । जस्तै :–

मामक्षरं यः परमक्षरं हि
परोपदेशेन चिदक्षरेण ।
चकार विभ्रान्त्यपनोदविद्य-
स्तं काशिराजं गुरुराजमीडे ॥

उहाँले आफ्ना सम्बन्धमा पनि अद्वैतसिद्धिनामक ग्रन्थका शुरुमा नै लेख्नुभएको छ :-

श्रद्धाधनेन मुनिना मधुसूदनेन
सङ्गृह्य शास्त्रनिचयं रचिताति यत्नात् ।
बोधाय वादि विजयाय च सत्वराणा-
मद्वैतसिद्धिरियमस्तु मुदे बुधानाम् ॥

अद्वैतसिद्धिको प्रणयन स्वामी श्रीमधुसूदन सरस्वतीबाट कुन सन्दर्भमा भएको थियो र त्यसको उद्देश्य के थियो भन्ने आदि समेतका सम्बन्धमा तल उल्लेख गरिनेछ । यहाँ उहाँका केही महत्वपूर्ण ग्रन्थहरूको नाम उल्लेख गर्नु प्रासङ्गिक ठान्दछु । जो यसप्रकार छन् १.अद्वैतसिद्धि, २.सिद्धान्तबिन्दु, ३.गूढार्थदीपिका (श्रीमद्भगवद्गीताको टीका) ४.भक्तिरसायन अथवा भगवद्भक्तिरसायन, ५.शिवमहिम्न-स्तोत्रव्याख्या, ६.वेदान्तकल्पलतिका, ७.अद्वैतरत्नरक्षण, ८.सारसङ्ग्रह, ९.वेदस्तुतिटीका, १०.हरिलीलाविवेक, ११.परमहंसप्रिया, १२.कृष्ण-कुतूहलनाटक, १३.आत्मबोधटीका, १४.ईश्वरप्रतिपत्तिप्रकाश र अन्य ग्रन्थहरू ।

अद्वैतवेदान्तका साथै भक्तिमार्गका पनि अद्वितीय विद्वान् श्रीमधुसूदन सरस्वती संस्कृतजगत्का एक मूर्धन्य व्यक्तित्व भएको कुरा विवादरहित छ। रामचरितमानसका रचयिता गोस्वामी श्रीतुलसीदासलाई उहाँको समकालीन मानिएको छ। यी दुई विद्वान्हरू समकालीनमात्र थिएनन् बरु दुवै विद्वान्हरूका बीचमा घनिष्ट मित्रता पनि थियो । यसको प्रमाणका रूपमा त्यस समयमा रामायणलाई भाषामा रूपान्तरण गरेको हुँदा त्यस बेलाका सम्पूर्ण

संस्कृतका विद्वान्हरूले श्रीतुलसीदासको घोर विरोध गरेका थिए। यसै कुरालाई लिएर श्रीतुलसीदासले श्रीमधुसूदन सरस्वतीलाई पत्र लेख्नुभयो। जस्तै –

हरिहरयश सुरनरगिरा वरणहिँ सन्त सुजान।
हाँडी हाटक चारु रुचि राँधे स्वाद समान॥

अर्थात् जस्तै सुन अथवा माटाका हाँडीमा पकाएको भातमा समेत कुनै स्वाद फरक पर्दैन। त्यस्तै भगवान्को गुणगान संस्कृतमा अथवा भाषामा गरे पनि त्यसको भाव, अर्थ र प्रभावमा समेत कुनै फरक पर्दैन। यसको जबाफमा श्रीमधुसूदन सरस्वतीले श्रीतुलसीदासको प्रशंसा गर्दै संस्कृत भाषामा उत्तरपत्र लेख्नुभयो। जस्तै –

परमानन्दपत्रोऽयं जङ्गमस्तुलसीतरुः।
कवितामञ्जरी तस्य रामभ्रमरभूषिता॥

अर्थात् तुलसीदास एउटा यस्ता हिँड्ने डुल्ने तुलसीका वृक्ष हुन् जसको कवितारूपी मञ्जरी रामरूपी भमराबाट सुशोभित भएको छ।

श्रीमधुसूदन सरस्वतीको नाम अकबरको समयमा अबुलफज्ल (सन् १५९८) ले तयार गरेको आईने अकबरीमा अरू विद्वान्का साथ उल्लेख भएको पाइन्छ। किंवदन्ती अनुसार श्रीमधुसूदन सरस्वतीको घनिष्ट सम्बन्ध अकबरका अर्थमन्त्री टोडर मलसँग थियो। एक पटक विद्वान् श्रीमधुसूदन सरस्वतीलाई उनको विद्वत्ताबाट प्रभावित भएर बादशाहा अकबरले वाराणसीबाट दिल्लीमा सम्मानका लागि बोलाएका थिए। उहाँका सम्मानमा एउटा विशाल विद्वत्सभाको आयोजना गरियो। सभाको सभापतित्व विद्वान् श्रीमधुसूदन सरस्वतीबाटै भयो। उहाँको विद्वत्ताबाट प्रभावित भएर त्यस सभामा बादशाहा अकबर र सम्पूर्ण सभासद्समेतले सर्वसम्मतिबाट श्रीमधुसूदन सरस्वतीलाई अभिनन्दन गरे। जुन अभिनन्दनपत्र यसप्रकार छ –

वेत्ति पारं सरस्वत्या मधुसूदनसरस्वती ।
मधुसूदनसरस्वत्याः पारं वेत्ति सरस्वती ॥

यी माथि उल्लेख भएका शब्दावलीहरूद्वारा उहाँको प्रशंसा गरियो। श्रीमधुसूदन सरस्वती त्यस समयका कति ठूला विद्वान् हुनुहुन्थ्यो भन्ने कुरा यसबाट पनि थाहा हुन्छ। स्वामी श्रीमधुसूदन सरस्वतीले लेख्नुभएका थुप्रै महत्त्वपूर्ण ग्रन्थहरू छन्। तिनमा अद्वैतवेदान्तपरक अद्वैतसिद्धिग्रन्थ पनि एक हो । यो ग्रन्थ नव्यन्यायको शैलीमा लेखिएको आजसम्मको सबैभन्दा प्रौढ र दुरूह ग्रन्थ हो। केही विद्वान्हरूको भनाइ अनुसार अद्वैतसिद्धि कुनै खास मौलिक ग्रन्थ नभएर अद्वैतवेदान्तका विरुद्धमा व्यासराज तीर्थद्वारा लेखिएको न्यायामृतग्रन्थको आमूलचूल आनुपूर्वी खण्डन ग्रन्थ हो। अद्वैसिद्धिग्रन्थको प्रतिपादनशैली अत्यन्त सुदृढ, परिष्कृत, वैदूष्यपूर्ण र प्राञ्जलसमेत भएको हुँदा सामान्य व्यक्तिले यस ग्रन्थलाई व्यासराज तीर्थको ग्रन्थ न्यायामृतको खण्डन गर्न लेखिएको ग्रन्थ हो भनेर पत्तो लगाउन सक्तैन । श्रीगौडब्रह्मानन्द स्वामीले अद्वैतसिद्धिको टीका लघुचन्द्रिकामा कहीँकहीँ व्यासराजको न्यायामृतग्रन्थको उल्लेख गर्नुभएको छ। किन्तु अद्वैतसिद्धिग्रन्थको मूलमा भने कहीँ पनि न्यायामृतग्रन्थको उल्लेख श्रीमधुसूदन सरस्वतीले गर्नुभएको छैन । अद्वैतदर्शनको विशाल परिवारमा यस प्रकारको प्रमेयबहुल, परिष्कृत तथा सुदृढ प्रक्रियायुक्त अरू ग्रन्थ देखिँदैनन्। अद्वैतवेदान्तको संसारमा यो अद्वैतसिद्धिग्रन्थ वास्तवमा महासागर नै हो भन्दा कुनै अत्युक्ति हुँदैन ।

अद्वैतसिद्धिग्रन्थको प्रतिपादन शैली नितान्त प्राञ्जल र परिष्कृतसमेत छ। भाषामा कहीँ कतै पनि सभ्यता र वादको मर्यादालाई उल्लङ्घन गरेको पाईदैन। न्यायामृतग्रन्थमा जस्तो कटु भाषा यसमा श्रीमधुसूदन सरस्वतीले प्रयोग गर्नुभएको छैन। यस सम्बन्धमा अगाडि अद्वैतसिद्धिग्रन्थका रचनाकार स्वामी श्रीमधुसूदन सरस्वती र न्यायामृतग्रन्थका रचयिता श्रीव्यासराज तीर्थले प्रयोग गर्नुभएको भाषा, तर्क र शैलीसमेतका बारेमा सङ्क्षिप्त तुलनात्मक समीक्षा प्रस्तुत गरिने छ।

वास्तवमा माध्वसम्प्रदायका प्रखर विद्वान् श्रीव्यासराज तीर्थले आफ्नू न्यायामृतम् भन्ने दार्शनिकग्रन्थमा अद्वैत वेदान्तमा प्रतिपादित कैयौँ मूल सिद्धान्तहरूलाई अत्यन्त तर्क र प्रमाणका साथ खण्डन गर्दै द्वैतसिद्धान्तको अत्यन्त सुदृढताका साथ स्थापना गर्नुभएको छ । माध्वसम्प्रदायका विद्वत्परम्परामा श्रीव्यासराज तीर्थको ठूलो स्थान छ । जब द्वैतको विशाल आकाशमा द्वैतको एकक्षत्र आधिपत्यलाई चिर्दै अद्वैतसिद्धान्त उद्‌भासित भएको थियो । त्यसैबेलादेखि नै अद्वैत र द्वैत सम्प्रदायका आचार्यहरूमा एक अर्काका सिद्धान्तको खण्डन र मण्डन गर्दै विभिन्न ग्रन्थहरूको रचना गर्नु एक किसिमको परम्परा नै चल्यो ।

आद्यजगद्‌गुरु श्रीशङ्कराचार्यभन्दा पूर्ववर्ती विद्वान् भर्तृप्रपञ्च लगायत अन्य दर्शनका विभिन्न विद्वान्‌हरूका अद्वैतविरोधी तर्कहरूलाई सप्रमाण सशक्तरूपमा खण्डन गर्दै आफ्नू अद्वैतपरक सिद्धान्तलाई स्थापना गर्न प्रस्थानत्रयीमा आफ्नो अत्यन्त ओजस्वी भाष्य लेख्नु भएपछि सारा अद्वैत विरोधी दर्शनहरू चक्रव्यूह निर्माण गरेर अद्वैतवेदान्तमाथि आइलागे । अझ यसमा खास गरेर द्वैतमत निराकरणका लागि श्रीशङ्कराचार्यले ब्रह्मसूत्र भाष्यमा उल्लेख गर्नुभएको *“यद्यपीदं वेदान्तवाक्यानामैदम्पर्यं निरूपयितुं शास्त्रं प्रवृतं न तर्कशास्त्रवत्केवलाभिर्युक्तिभिः कञ्चित्सिद्धान्तं साधयितुं दूषयितुं वा प्रवृत्तम्, तथापि वेदान्तवाक्यानि वाचक्षाणैः सम्यग्दर्शनप्रतिपक्ष-भूतानि साङ्ख्यादिदर्शनानि निराकरणीयानि (ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्यम् २।२।१।१)”* भन्ने भनाइ प्रतिपक्षका लागि गम्भीर चुनौती भयो । यसबाट द्वैतवादको साम्राज्य खडा गर्न खोज्ने आचार्यहरूमा खलबली पैदा भयो । वाग्युद्ध र शास्त्रार्थको परम्परा शुरु भयो । यसको खण्डन र मण्डनमा कैयौँ ग्रन्थहरूको सिर्जना गरियो । यसै सन्दर्भमा विशिष्टाद्वैत सम्प्रदायका विशिष्ट विद्वान् श्रीवेङ्कटनाथ वेदान्तदेशिक (सन् १२६९–१३६९) ले आफ्नू कलम चलाउनु भयो । तीमध्ये सन् १९५६ मा श्रीअनन्तकृष्ण शास्त्रीले “शतदूषणी”लाई आनुपूर्वी समीक्षा गर्दै “शतभूषणी” ग्रन्थ प्रकाशन गर्नुभयो । यसै क्रममा पक्षविपक्षमा धेरै विद्वान्‌हरूले आफूलाई अघि सार्नुभएको देखिन्छ ।

श्रीचित्सुखाचार्यले शाङ्करपरम्परालाई अगाडि बढाउँदै ब्रह्मसूत्रका समन्वय, अविरोध, साधन र फलका क्रमले नै चार अध्याय भएको चित्सुखीग्रन्थ (तत्त्वप्रदीपिका) प्रणयन गर्नुभयो।

यसरी अद्वैत र द्वैतका सम्बन्धमा आफ्नाआफ्ना सम्प्रदायका आचार्यहरूले विद्वत्तापूर्ण ग्रन्थहरूको निर्माण गरेको देखिन्छ। चित्सुखीको प्रणयनपछि चित्सुखीकै शैली टिपेर माध्वसम्प्रदायका विद्वान् श्रीव्यासराज तीर्थले अद्वैतवेदान्तको विरूद्धमा प्रतिपक्षता प्रदर्शन गर्दै अत्यन्त प्रौढ नव्यन्यायका भाषामा अद्वैत वेदान्तका प्रमुख सिद्धान्तहरूलाई खण्डन गर्नुभयो। तिनै खण्डन गरिएका सिद्धान्तहरूलाई न्यायामृतकै शैलीमा उस्तै भाषामा तर विनालाञ्छना, विनाकटुता र अत्यन्त शिष्ट भाषामा श्रीमधुसूदन सरस्वतीले त्यसलाई खण्डन गरेर अद्वैतवेदान्तको सिद्धान्तलाई सौम्यरूपमा स्थापना गर्नुभयो छ। सर्वप्रथम न्यायामृताकारका केही उदाहरण यहाँ दिइन्छ। जस्तै –

१. प्रपञ्चमिथ्यात्ववाद :– न्यायामृतकारले मिथ्यात्त्वका पाँच लक्षणहरूमाथि विचार गर्नुभएको छ। ती पाँच लक्षणहरूमध्ये प्रथम लक्षण श्रीपद्मपादाचार्य, द्वितीय र तृतीय श्रीप्रकाशात्ममुनि, चतुर्थ श्रीचित्सुखाचार्य तथा पाँचौं श्रीआन्दबोधबाट लिइएका छन्। यस सम्बन्धमा श्रीगौडब्रह्मानन्दले लेख्नुभएको छ। जस्तै –

आद्यं स्यात्पञ्चपाद्युक्तं ततो विवरणोदिते।
चित्सुखीयं चतुर्थं स्यादन्त्यमानन्दबोधजम्॥

(क) सत्त्वासत्त्वानधिकरणत्त्वम् :– यस लक्षणमा न्यायामृतकारले ३ विकल्पहरू उठाउनु भएको छ :– (१) सत्त्वविशिष्टासत्त्वाभाव, (२) सत्त्वात्यन्ताभाव र असत्त्वात्यन्ताभावरूप दुईथरी धर्मको आधारता। (३) सत्त्वात्यन्ताभावविशिष्ट असत्वात्यन्ताभावरूप एक धर्मको आधारता।

यी तीनै पक्षमा उहाँले दोष देखाउनु भएको छ। जस्तै, (क) माध्वमतानुसार यिनमा सिद्धसाधनता देखिन्छ। किनभने

माध्वसिद्धान्तमा प्रपञ्च केवल सद्‌रूप मानिन्छ। यसकारण प्रपञ्चमा सत्त्वविशिष्ट असत्त्वको अभाव सहजसिद्ध छ। (ख) सत्त्वात्यन्ताभाव र असत्त्वात्यन्ताभाव, यी दुई एकै ठाउँमा रहन सक्तैनन्। किनभने सत्त्वात्यन्ताभावको अर्थ असत्त्व हुन्छ र असत्त्वात्यन्ताभावको अर्थ सत्त्व हुन्छ। यसकारण यी दुवै एकै ठाउँमा रहन अत्यन्त असम्भव छ। (ग) तेस्रो विकल्पमा पनि व्याघातदोष देखिन्छ। किनभने एउटै आधारमा रहने दुई पदार्थहरूमा एक पदार्थभन्दा दोस्रो पदार्थलाई विशिष्ट मानिन्छ। तर यहाँ सत्वाभाव र असत्त्वाभाव जब एकै आधारमा रहन सक्तैनन् त्यस अवस्थामा सत्त्वाभावविशिष्ट असत्त्वाभाव कसरी सम्भव छ ?

अब व्यासराजतीर्थको पूर्वपक्षलाई खण्डन गर्दै अद्वैतसिद्धिकार स्वामी श्रीमधुसूदन सरस्वतीले दोस्रो र तेस्रो विकल्पको निर्दोषता स्थापित गर्नुभएको प्रसङ्ग यहाँ दर्शाइन्छ। स्वामी श्रीमधुसूदन सरस्वतीले *"सत्त्वात्यन्ताभावासत्त्वात्यन्ताभावरूपधर्मद्वय विवक्षायां दोषाभावात्"।* अर्थात् सत्त्व र असत्त्व दुवै धर्म एक अर्काका अभाव नभएर दुबै नै स्वतन्त्र भावरूप धर्म हुन् भनेर उल्लेख गर्नुभएको छ। उहाँको भनाइ अनुसार सत्त्वको लक्षण हो, त्रिकालाबाध्यत्व र असत्त्वको लक्षण हो, *"क्वचिदपि उपाधौ सत्त्वेन प्रतीयमानत्वानिधिकरणत्व"*। अर्थात् खपुष्पादिमा असत्त्व रहन्छ र ब्रह्ममा सत्त्व रहन्छ। प्रपञ्चमा भने सत्त्व असत्त्व दुबैको अभाव छ। माध्वमतानुसार पनि त्रिकालाबाध्यत्वरूप सत्त्व प्रपञ्चमा सिद्ध हुनसक्तैन। त्यसकारण प्रपञ्चमा सत्त्वाभाव रहनुमा मध्वमतावलम्बीलाई आपत्ति नहुनु पर्ने हो। असत्त्वाभावता माध्वहरूले स्वीकार गरेकै सिद्धान्त हुँदै हो। त्यस कारण सत्त्व र असत्त्वका दुईथरी अभाव अथवा ती दुईमा एउटाको अभावले विशिष्ट अपर अभाव रहनु व्याहत अथवा विरूद्ध हुनसक्तैन।

२. त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वम् :– यस लक्षणाका सम्बन्धमा त्रैकालिकनिषेधलाई लिएर न्यायामृतकारले ३ विकल्प उठाएर तिनमा दोष पनि देखाएका छन् *"त्रैकालिकस्य निषेधस्य तात्त्विकत्वे अद्वैत हानिः, प्रातिभासिकत्वे सिद्धसाधनाद्व्यावहारिकत्वेऽपि तस्य*

बाध्यत्वेन तात्त्विकसत्त्वाविरोधित्वेनार्थन्तरात्" । अर्थात् ब्रह्ममा प्रपञ्चको त्रैकालिक अभाव यदि ब्रह्मकै सरह तात्त्विक मान्ने हो भने तब अद्वैतको हानि होला । प्रपञ्चको वास्तविक अभाव नमानेर प्रातिभासिक अभाव मानेको खण्डमा त माध्वमतावलम्बीहरूलाई पनि अभीष्ट नै हुन्छ । त्यसै प्रकारले प्रपञ्चको व्यावहारिक अभाव पनि वस्तुतः बाधित नै हुन्छ । त्यसकारण बाधित अभावको प्रतियोगिता प्रपञ्चमा मानेको खण्डमा वास्तविक सत्ताको अपहार हुँदैन । अतः सिद्धसाधनता र अर्थान्तरता दोष हुन्छ ।

अद्वैतसिद्धिकार स्वामी मधुसूदन सरस्वतीले उक्त निषेधलाई सही माने तापनि उहाँले अद्वैतको हानि नहुनुको साथै ब्रह्मरूप नै रहने कुरामा जोड दिनुभएको छ ।

३. ज्ञाननिवर्त्यत्वम् :– यस सम्बन्धमा न्यायामृतकार व्यासराजको भनाइ यस प्रकार छ ?– अतीत घटादिमा यो लक्षण अव्याप्त छ । किनभने यो ज्ञानद्वारा निवृत्त नभएर मुद्गरपातादिकाद्वारा ध्वस्त हुन्छ । अर्को कुरा, ज्ञानगत *"निवर्तकता ज्ञानत्वेन विवक्षित"* हुन्छ कि ? *ज्ञानत्वव्याप्य धर्मले विवक्षित* हुन्छ ? प्रथम पक्ष मानेमा शुक्तिरजतादिमा अव्याप्ति हुन्छ । किनभने त्यसको शुक्तिज्ञानमा निवर्तकता अधिष्ठान साक्षात्कारत्वेन हुन्छ तर ज्ञानत्वेन हुँदैन । दोस्रो पक्षलाई लिने हो भने, संस्कारमा अतिव्याप्ति हुन्छ । किनभने त्यसको निवर्तकता स्मृतिरूप ज्ञानमा *ज्ञानत्वव्याप्य स्मृतित्वेन* हुन्छ ।

अद्वैतसिद्धिकार स्वामी मधुसूदन सरस्वतीले यी सबै विकल्पहरूबाट पर हटेर नयाँ मार्ग खोज्नुभएको छ । जस्तै *"ज्ञानप्रयुक्तावस्थिति-सामान्यविरहप्रतियोगित्वं हि ज्ञाननिवर्त्यत्वम्"* मायादि अनादि पदार्थहरूको निवृत्ति पनि आत्मज्ञानबाट नै हुन्छ । अतीत घटादिको निवृत्ति पनि ईश्वरीय ज्ञानबाट नै हुन्छ । किनभने ईश्वरको ज्ञान कार्यमात्रमा साधारण कारणका रूपमा मानिन्छ । अधिष्ठानसाक्षात्कारादि पनि ज्ञानकै समकक्षमा आउँछन् । उत्तर ज्ञानद्वारा पूर्व ज्ञानको जुन निवृत्ति हुन्छ, त्यो निवृत्ति सामान्य या अत्यन्त निवृत्तिका रूपमा हुँदैन । किनभने त्यो ज्ञान संस्कारादिका रूपले रही नै रहन्छ । त्यसकारणले अतिव्याप्ति पनि हुँदैन ।

४. स्वाश्रयनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वम् :– यस लक्षणमा पनि न्यायामृतकारले अत्यन्ताभावको तात्त्विकतादिको पहिलेको जस्तै विकल्प उठाएर दोष देखाएका छन् । यसको उत्तर पनि अद्वैतसिद्धिकारले पहिलेजस्तै बह्मनिष्ठ प्रपञ्चको अत्यन्ताभाव तात्त्विक भएर पनि ब्रह्मभन्दा भिन्न भएको मानिदैन, त्यसकारण द्वैतापत्ति हुँदैन भनेर भनेका छन् ।

५. सदविविक्तत्वम् :- न्यायामृतकारले यस पाँचौं लक्षणमा सत्ताका लागि ३ विकल्पहरू उठाएर दोष देखाएका छन् । जस्तै– सत्ता जातिका आधारलाई सत् मानिने हो कि ? अथवा अबाध्य वस्तुलाई सत् मानिने हो ? अथवा ब्रह्मलाई सत् मानिने हो ? पहिलो कल्प मान्ने हो भने प्रपञ्चमा अव्याप्ति हुन्छ । किनभने सत्ता जाति त्यसमा मानिएको छ । त्यसकारण त्यो सत् हो, सद्विविक्त होइन । दोस्रो कल्प मान्ने हो भने मिथ्यात्वको स्वरूप पर्यवसित हुन्छ बाध्यत्व, त्यो प्रपञ्चमा सम्भव छैन । तेस्रो कल्पमा पनि ब्रह्मरूप सत् वस्तुको भेद प्रपञ्चमा सम्मत भएको कारण सिद्धसाधनता दोष रहन्छ ।

यहाँ पनि अद्वैतसिद्धिकारले सत्त्वको आफ्नै परिभाषा बनाएर न्यायामृतकारले उठाएका सबै दोषहरूलाई निराधार सिद्ध गर्नुभएको छ । ४. प्रपञ्च सत्त्ववाद :– 'सन् घटः, सन् पटः' इत्यादि प्रत्यक्ष प्रतीतिकाद्वारा प्रपञ्चमा सत्त्व सिद्ध हुन्छ । त्यसकारण प्रपञ्चमा सत्त्वाभावरूप मिथ्यात्वको अनुमान हुनसक्तैन भनेर यस प्रकारको आरोप न्यायामृतकारले लगाए । सत्त्वलक्षणको जटिलताको जालमा परेर न्यायामृतकार हार्नुभयो । अद्वैतीहरूको 'कीदृक् सत्वं तवाभिमतम् ?' भन्ने प्रश्न उत्तरविहीन नै भएर रहेको छ । अन्त्यमा माध्ववादीले हार खाएर निम्नअनुसारको उत्तर दिएका थिए । जस्तै–

यादृशं ब्रह्मणः सत्त्वं तादृशं स्याज्जगत्यपि ।
तत्र स्यात्तदनिर्वाच्यं चेदिहापि तथास्तु नः ॥

अर्थात् अद्वैतवेदान्तीहरू ब्रह्ममा जस्तो सत्त्व मान्दछन्, त्यस्तै नै हामी माध्वमतावलम्बीहरू पनि सत्त्व मान्दछौँ। अद्वैतसिद्धिकार त्यस प्रकारको उत्तरप्रति उपहास गर्दै भन्नुहुन्छ– *"नूनं विवाहसमये कन्यायाः पित्रा निजगोत्रं पृष्टस्य 'यदेव भवतां गोत्रम्, तदेव ममापि गोत्रम्' इतिवदतो वरस्य भ्राता भवान्।"* अर्थात्, विवाहका समयमा कन्याका पिताले दुलाहासँग तपाईंको गोत्र के हो ? भनेर सोधेकोमा दुलाहाले 'जुन तपाईंको गोत्र हो, त्यही मेरो पनि गोत्र हो' भनेर उत्तर दिनु केवल मूर्खताको परिचायक मात्रै हुन आउँछ। किनभने समान गोत्रमा विवाह सम्बन्ध वैध मानिँदैन। त्यसप्रकार माध्वगणका *'यादृशं ब्रह्मणः सत्त्वं तादृशं स्याज्जगत्यपि'* भनेर भन्नु सर्वथा अनुचित देखिन्छ। अत्यन्ताबाधितत्वरूप सत्त्व जगत्मा कहिल्यै सम्भव हुँदैन।

असत् प्रपञ्चमा अर्थक्रियाकारित्वः– जस्तै असत् रजतबाट सत्य गहनाहरूको निर्माण कहिल्यै पनि हुनसक्तैन। त्यसैगरेर दृश्यत्वादि असत्य हेतुबाट मिथ्यात्वको सिद्धि पनि हुनसक्तैन भनेर न्यायामृतकारले अद्वैतसिद्धिकारलाई आक्षेप लगाएका छन्। त्यसको उत्तरमा अद्वैतसिद्धिकारले वाचस्पति मिश्रको *'उत्पादका-प्रतिद्वन्द्वित्वात्'* भन्ने शब्द नै दोहोऱ्याएर दृश्यत्वादि हेतुलाई आफूमा केवल व्यवहार कालाबाध्यत्व अपेक्षित छ र त्रिकालाबाध्यत्व छैन। अतः दृश्यत्वादिकाद्वारा प्रपञ्चगत त्रिकालाबाध्यत्वाभाव सिद्ध गर्नलाई कुनै प्रकारको पनि विरोध उपस्थित हुनसक्तैन। अर्थक्रियाकारिताका लागि वस्तुको पारमार्थिक सत् हुनु आवश्यक छैन। किनभने स्वप्नकालमा सधवा स्त्रीलाई देख्नु असत् भए पनि भावी सत्यशुभको सूचक मानिन्छ।

अविद्याको लक्षण

अविद्याका दुईथरी लक्षणहरू प्रसिद्ध छन्। *(१) 'अनादिभाव-रूपत्वे सति ज्ञाननिवर्त्यत्वम्'* र (२) *'भ्रमोपादानम्'*। यी दुवैथरी लक्षणहरूलाई न्यायामृतकारले दूषित गरिदिनु भएको छ *'आद्यलक्षणे अव्याप्तिः सादिशुक्त्याद्यवच्छिन्नचैतन्यावरकाज्ञानानामनादित्वा-*

योगस्योक्तत्वात् । द्वितीयलक्षणेऽपि यावन्ति ज्ञानानि तावन्त्यज्ञानानीति मते अभ्रमपूर्वकप्रमानिवर्त्याज्ञाने अभावारोपनिवर्तकप्रमानिवर्तक-प्रमानिवर्त्याज्ञाने चाव्याप्तिः । यी दोषहरूलाई निराकरण गर्दै अद्वैतसिद्धिकार लेख्नु हुन्छ :- *"रूप्योपादानाज्ञानमप्यनादि चैतन्या-श्रितत्वादनाद्यैव"* अर्थात्, शुक्त्यादि सादि पदार्थहरूले अवच्छिन्न चैतन्यको आवरकीभूत अज्ञान पनि अनादि चैतन्यकै आश्रयमा रहने हुँदा त्यो पनि अनादि नै हो, सादि होइन। त्यसै गरी आकाशादि अनादि पदार्थ घटादिले अवच्छिन्न भएर पनि अनादि नै रहन्छन्, सादि हुँदैनन् । दोस्रो लक्षणको पनि व्यवस्था गर्दै सिद्धिकार लेख्नुहुन्छ- *"इदं च लक्षणं विश्वभ्रमोपादानं मायाधिष्ठानं ब्रह्मेति पक्ष, न तु ब्रह्ममात्रोपादानत्वपक्ष ब्रह्मसहिताविद्योपादानत्वपक्षे वा, अतो ब्रह्मणि नातिव्याप्ति"* । अर्थात्, विश्वविभ्रमको कारण अज्ञान या माया हो । मायाको विषयीभूत ब्रह्म विश्वको अधिष्ठान हो । यस सिद्धान्त अनुसार मायाको यो दोस्रो लक्षण गरिएको हो । त्यस कारणले पनि ब्रह्ममा उक्त लक्षण अतिव्याप्त हुँदैन ।

अविद्याभासकवाद

न्यायामृतकारले प्रश्न गरे :- के अविद्या शुद्ध चैतन्यवेद्य हो ? अथवा वृत्तिप्रतिबिम्बित चैतन्य वेद्य हो ? यदि प्रथम पक्ष मान्ने हो भने निर्दोष चैतन्यबाट प्रकाशित भएको कारण अविद्या पारमार्थिक हुनजान्छ। दोस्रो पक्ष मान्ने हो भने अविद्याको कहिले कहीं अप्रतीतिको प्रसक्ति पनि आउन सक्तछ। यसको समाधान अद्वैतसिद्धिकारले यसरी गर्नुभएको छ- अविद्या साक्षिवेद्य हो, शुद्ध चैतन्यवेद्य होइन। किनभने शुद्ध चैतन्यलाई साक्षी नभनेर अविद्यावृत्तिमा प्रतिबिम्बित चैतन्यलाई साक्षी भनिन्छ। अविद्या शुद्ध चैतन्यद्वारा साक्षात् भासित नहुने हुँदा अविद्यामा पारमार्थिकत्वा-पत्ति आउन सक्तैन ।

अविद्याविषयक विचार

न्यायामृतकार स्वामी श्रीव्यासराज तीर्थले 'अविद्या विषयोऽपि

दुर्वचः' (अविद्याको विषय भन्न नसकिने छ।) अज्ञान आवरणका आठ थरीका प्रयोजन छन्। जस्तै– (१) सिद्ध प्रकाशको लोप (२) असिद्ध प्रकाशको अनुत्पत्ति (३) विद्यमान प्रकाशको विषयका साथ असम्बन्ध (४) प्राकाट्य संज्ञक कार्यको प्रतिबन्ध (५) *नास्ति न प्रकाशते* भन्ने दोहोरो व्यवहार (६) *अस्ति प्रकाशते* भन्ने व्यवहारको अभाव (७) *नास्ति न प्रकाशते* भन्ने व्यवहारको अयोग्यता (८) *अस्ति प्रकाशते* भन्ने व्यवहारको योग्यता। घटादि परप्रकाश पदार्थहरूमा अपेक्षित प्रकाशको अभाव हुनु अथवा प्रकाशको अनुत्पत्ति हुनु। स्वयंप्रकाश चैतन्यमा यस प्रकारको अभाव रहँदैन। अतः आत्मामा प्रथम, द्वितीय र तृतीय कल्पको सम्भावना रहँदैन। प्राकाट्यरूप विषयगत धर्म भाट्टाभिमत भए पनि अद्वैतसम्मत होइन। यसकारण चारौँ विकल्प पनि निराधार हो। पाँचौँ कल्प स्वीकार गर्ने हो भने सुषुप्ति अवस्थामा *'न किञ्चिदवेदिषम्'* भन्ने अनुभूति हुन नसक्ने हुन्छ। अज्ञानावस्थामा पनि आत्मस्वरूप अभिज्ञात्मक व्यवहार अद्वैत वेदान्तमा स्वीकार्य छ। अतः त्यसको अभाव आवरणको प्रयोजन हुनसक्तैन। ब्रह्मनिर्धर्मक भएको हुँदा ब्रह्ममा छैटौँ, सातौँ र आठौँ विकल्पहरू पनि लागू हुनसक्तैनन् भनेर पूर्वपक्षी न्यायामृतकार स्वामी श्रीव्यासराज तीर्थले अद्वैतवेदान्तको अविद्याविषयक सिद्धान्तमाथि आक्षेप गर्नु भएको छ।

उक्त विषयमा अद्वैतसिद्धिकार स्वामी श्रीमधुसूदन सरस्वतीले उहाँको आक्षेपको प्रतिवाद गर्दै निम्न अनुसारको सङ्क्षिप्त विचार राख्नु भएको छ। *'अविद्या विषयोऽपि सुवचः'* अर्थात् अविद्याको विषय भन्न सकिने छ। किनभने, अविद्याको विषय चिन्मात्र नै हो। आवरणका सम्बन्धमा माथि भनिएका विकल्पहरूको प्रयोजन जबसम्म ब्रह्मज्ञान हुँदैन तबसम्म रही नै रहन्छ। यससम्बन्धमा विवरणकारले पनि *'अज्ञानस्य चिन्मात्रमेव विषयः'* अर्थात् अज्ञानको विषय चित्मात्रै हो भनेका छन्।

उपर्युक्त सङ्क्षिप्त विवरण पाठकहरूको उत्सुकता बढाउने दृष्टिबाट मात्रै दिइएको हो। अद्वैतसिद्धिका बारेमा आद्योपान्त पढ्न भाषा, शैली, विषय र प्रस्तुतिका दृष्टिबाट समेत अत्यन्त दुरूह छ।

यसलाई सीमित ज्ञानबाट सकेसम्म सरल बनाएर नेपाली भाषामा अनुवाद गरेर यो प्रथम खण्ड प्रस्तुत गरिएको छ। अनुवाद गर्न थालेपछि शुरुमा अत्यन्त मुश्किल भएर अनुवाद गर्न सक्दिन कि भन्ने लागेको थियो। किन्तु धैर्यधारणा गरेर विस्तारै अनुवाद गर्दैजाँदा अन्तःस्थ अन्तर्यामीको प्रेरणाले पछिपछि सजिलो हुँदै गयो। त्यसै अन्तरालमा गत २०६८ साल असोज ६ गते नेपालबाट म अष्ट्रेलिया गएँ। मेरो त्यस प्रवासका समयमा समय निकालेर यसको अनुवाद गर्नलाई अद्वैतसिद्धिग्रन्थ आफ्ना साथमा लिएर म गएँ। त्यता प्रस्थान गर्नुअघि मैले नेपालमै छँदा मङ्गलाचरण र *'मित्थ्यात्वेविप्रतिपत्तिप्रदर्शनं तत्प्रयोजनञ्च'* सम्म मात्र नेपाली भाषामा अनुवाद गरेको थिएँ। त्यसपछिका परिच्छेदहरूमध्ये अष्ट्रेलियाको प्रवासको समय डेढमहिना भित्रमा नै *'दृश्यत्वहेतूपपत्तिः'* सम्मको परिच्छेद पूरा गरेर फर्किने मेरो विचार थियो, तर त्यस परिच्छेदको केही अंश चाहिँ नेपाल फर्किने समयसम्ममा पनि पूरा हुन नसकेको हुँदा नेपाल फर्किने क्रममा जेटमा नै बसेर मैले पूरा गरेँ। लेखनको क्रमको अनुभव मैले मेरो तेस्रो अष्ट्रेलियायात्राको दैनिकीमा दिएको हुँदा यहाँ धेरै उल्लेख गरिनँ। यसका अरू खण्डहरू क्रमिक रूपमा लेखन र प्रकाशनसमेत गर्दैजाने प्रयास गरिनेछ।

यस अद्वैतसिद्धि ग्रन्थलाई पनि परवर्ती समयमा आएर बृहत्प्रस्थानत्रयी मध्येमा गणना गर्न थालिएको छ। अरू दुईओटा ग्रन्थहरूमा श्रीश्रीहर्षरचित खण्डनखण्डखाद्यम् ग्रन्थ र चित्सुखा–चार्यद्वारा रचित तत्त्वप्रदीपिका ग्रन्थलाई लिइन्छ। यी सबै ग्रन्थहरू अद्वैतवेदान्तको आचार्यपरीक्षामा राखिएका छन्। लघुप्रस्थानत्रयीमा भने आचार्यशङ्करद्वारा भाष्य गरिएका ब्रह्मसूत्र, उपनिषद् र श्रीमद्भगवद्गीता पर्दछन्। यी ग्रन्थहरू अद्वैतवेदान्तको शास्त्री–परीक्षाका लागि निर्धारण गरिएका छन्।

नव्यन्यायका शैलीमा रचना गरिएका उपर्युक्त अद्वैतसिद्धिः, खण्डनखण्डखाद्यम् र तत्त्वप्रदीपिका अत्यन्त दुरूह ग्रन्थहरू मानिन्छन्। संस्कृत पढेका विद्वान्हरूले पनि विना गुरु पढ्न र बुझ्न खोज्नु अनाधिकार दुष्प्रयास गरेको ठहरिन्छ भने संस्कृत

नपढेका सामान्य जिज्ञासु पाठकहरूका लागि त यी कति कठिन होलान्, सजिलै अनुमान गर्न सकिन्छ । यस्तो दुरूह बृहत्प्रस्थानत्रयी–मध्येको एक ग्रन्थ अद्वैतसिद्धि सामान्य मान्छेले पढ्ने त के कुरा नामसम्म पनि नसुनेको हुनसक्तछ । जुन जिज्ञासु मुमुक्षुले सुन्नुभएको छ र पढ्ने प्रयास गर्नुभएको छ भने पनि बुझ्न गाह्रो परेको हुनुपर्दछ । किनभने यसको शैली र प्रतिपाद्य विषयसमेत दुरूह भएका हुँदा यस्तो हुनु स्वभाविकै हो । यो ग्रन्थ माध्वसम्प्रदायका उद्भटविद्वान् व्यासराजतीर्थको न्यायामृतनामक ग्रन्थमा प्रतिपादित अद्वैतवेदान्तविरोधी अनर्गल कुराहरूलाई खण्डन गरेर श्रुतिप्रतिपादित शाश्वत अद्वैतसिद्धान्तलाई मण्डन गर्न नव्यन्यायकै शैलीमा लेखिएको यो अद्वितीयग्रन्थ अद्वैतसिद्धि हो । यस्तो उत्कृष्ट तथा दुरूह ग्रन्थलाई नेपाली भाषामा अनुवाद गर्ने प्रयास मैले जुन गरेँ यो मेरो दुष्प्रयास र धृष्टता मात्र हो भन्ने म ठान्दछु । मेरो यस धृष्टताबाट पनि जिज्ञासु पाठकहरू लाभान्वित हुन सक्नुभयो भने म आफूलाई धन्य सम्झनेछु ।

यसको प्रकाशनमा आर्थिक सहयोग उपलब्ध गराएर सहयोग गर्ने नेपाल सरकारलाई धन्यवाद दिन्छु । त्यसैगरेर सम्पादन कार्यमा सहयोग गर्नुहुने श्रीविश्वनाथ रूपाखेती र श्रीलक्ष्मण खतिवडालाई म धन्यवाद दिन्छु। यस ग्रन्थको ग्राफिक्स डिजाइनसमेत गरेर सहयोग पुऱ्याउनुहुने श्रीखड्गप्रसाद खनाललाई पनि म हार्दिक धन्यवाद ज्ञापन गर्दछु । ॐ ब्रह्मार्पणमस्तु ।

२०६९ अक्षयतृतीया

विनीतः
शरत्कुमार भट्टराई

अद्वैतसिद्धिः
दोस्रोखण्डको भूमिका

यस अद्वैतसिद्धि ग्रन्थको नेपाली अनुवादको दोस्रो खण्ड हो। पहिलो खण्ड गत वर्ष २०६९ साल अक्षतृतीयाको पुनीत अवसरमा लोकार्पण गरिएको थियो। अद्वैत वेदान्त दर्शनको अत्यन्त दुरूह, प्रौढ तथा महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ, जुन ग्रन्थ आचार्य कक्षाको अन्तिम वर्षमा पढाइ हुन्छ। यस ग्रन्थलाई मैले अत्यन्त प्रयत्न र मनयोगका साथ नेपालीमा अनुवाद गरेर दोस्रो खण्डका रूपमा जिज्ञासु पाठक समक्ष प्रस्तुत गरेको छु। यस ग्रन्थको महत्त्वको बारेमा पहिलो खण्डमा आदरणीय डा. स्वामी प्रपन्नाचार्यज्यू, डा. स्वामी रामानन्द गिरिज्यू र प्रा.डा दीर्घराज घिमिरेज्यूसमेतबाट व्यक्त गरिएका शुभाशीर्वादयुक्त मन्तव्यहरूबाट ज्ञात हुने नै छ। त्यसका लागि मैले ती मन्तव्यहरूलाई यस खण्डमा पनि समावेश गरेको छु।

पहिलो खण्डमा मैले प्राक्कथनका रुपमा लेखेको भूमिकालाई पनि यहाँ फेरि दिएको छु। यसबाट जिज्ञासु पाठकहरूलाई अद्वैत सिद्धिग्रन्थका बारेमा आद्योपान्त जान्न केही मात्रामा भए पनि सुगम हुनेछ भन्ने मैले ठानेको छु। यस दोस्रो खण्डको प्रकाशनको अविभारा पनि श्रीराजर्षि जनकस्मृतिकोषले लिएकोमा धन्यवाद दिन्छु। यसको उत्टङ्कण र सम्पादनमा समेत सहयोग पुऱ्याउनुहुने सबै सहयोगीहरूलाई पनि म धन्यवाद व्यक्त गर्दछु। धन्यवाद। ॐ ब्रह्मार्पणमस्तु।

२०७० साल अक्षतृतीया

विनीत

शरत्कुमार भट्टराई

विषयक्रम

क्र.सं.	विषय	पृष्ठाङ्क
१८.	प्रत्यक्षस्य न्यायैः प्राबल्यनिराकरणम्	१
१९.	प्रत्यक्षस्योपजीव्यभङ्गः	१५
२०.	प्रत्यक्षस्यानुमानबाध्यत्वसिद्धिः	२८
२१.	प्रत्यक्षस्यागमबाध्यत्वम्	३४
२२.	अपच्छेदन्यायवैषम्यभङ्गः	५०
२३.	मिथ्यात्वानुमानस्यशैत्यानुमितिसाम्यभङ्गः	६०
२४.	प्रत्यक्षस्य लिङ्गाद्यबाध्यत्वे बाधकम्	७२
२५.	भाविबाधोपपत्त्य प्रत्यक्षबाधोद्धारः	९२
२६.	प्रत्यक्षस्य पारमार्थिकसत्त्वग्राहित्वम्	११५
२७.	विश्वसत्यत्वानुमानभङ्गः	११५
२८.	मिथ्यात्वे विशेषानुमानानि	१७१

अद्वैतसिद्धिः

दोस्रो खण्ड

नेपाली अनुवाद सहित

अद्वैतसिद्धिः

१८. प्रत्यक्षस्य न्यायैः प्राबल्यनिराकरणम्

किञ्च निश्चितप्रामाण्यमेव प्रत्यक्षमितरबाधकं भवेत्, न चात्र प्रामाण्यं निश्चितम्, आगमविरोधाद्, अनुमानविरोधाद्, भाविबाधाभावानिर्णयाच्च ॥ ननु प्रत्यक्षमेव प्रबलमनुमानागम-बाधकम्, नानुमानागमौ, प्रत्यक्षाप्रामाण्ये तद्विरोधाभावेनानु-मानागमयोः प्रामाण्यम्, तयोः प्रामाण्यम् तयो प्रामाण्ये च तद्विरोधात् प्रत्यक्षाप्रामाण्यनित्यन्योन्याश्रयात् । न हि प्रत्यक्षस्य प्रामाण्येऽप्येवमन्योऽन्याश्रयः, तस्यानपेक्षत्वाद् इति चेन्न, चन्द्र-तारकादिपरिमाणप्रत्यक्षे अनुमानागमविरोधेन तस्या-प्रामाण्यदर्शनात्, तेनापि स्वप्रामाण्यसिद्ध्यर्थमितराविरोध-स्यावश्यमपेक्षणीयत्वात् । तथा चान्योऽन्याश्रयतुल्यत्वात् परस्परविरोधेन प्रामाण्यसन्देहे सत्यनाप्ताप्रणीतत्वादिना प्रमाजनकत्वव्याप्तेर्वेदप्रामाण्यनिश्चिये जाते तेन स्वतस्सम्भावित-दोषस्य प्रत्यक्षस्य बाधात् । अस्मन्मते क्वान्योऽन्याश्रयः ? अन्यथा देहात्मैक्यप्रत्यक्षबुद्ध्या बाधाद् देहभिन्नत्वमप्यात्मनो नागमानुमानाभ्यां सिद्ध्येत् ॥ (क)

नेपालीमा अर्थ :– 'सन् घटः' यो प्रत्यक्ष तब मात्रै मिथ्यात्व अनुमानको बाधक हुनसक्तछ, जब यसको प्रावल्य पहिले नै निश्चित भएको होस् । किन्तु बाधित अर्थको निश्चय गर्ने

भएको हुँदा यसको प्रामाण्य छैन । प्रत्यक्षका विषयको बाध 'नेह नानास्ति' (बृ.उ.४।४।१९) आदि श्रुतिहरू मिथ्यात्वानुमान एवं भावी वाधकहरूद्वारा हुन्छ ।

द्वैतवादी :– प्रापञ्चसत्यत्वग्राही प्रत्यक्ष नै प्रबल भएको कारण अनुमान र आगमको बाधक हो । किन्तु अनुमान र आगम यसका बाधक होइनन् । अन्यथा यो प्रत्यक्ष अप्रमाण भएमा प्रत्यक्षमा अप्रमाण्य आउला । यस अवस्थामा अन्योऽन्याश्रय प्रसक्त होला । प्रथमतः प्रत्यक्षलाई प्रमाण मान्दाखेरि त्यसमा अन्योऽन्याश्रय दोष प्राप्त हुँदैन । किन भने यसको प्रमाणताले अनुमानादिको अविरोधको अपेक्षा राख्तैन ।

अद्वैतवादी :– कुनै पनि प्रत्यक्ष स्वतः प्रमाण हुँदैन, किनभने चन्द्रमा र तारा आदिको परिमाणमा प्रत्यक्ष, अनुमान र आगमको विरोध भएका कारण अप्रमाण देखिएको छ । अतः 'सन् घटः' यस प्रत्यक्षको प्रमाणता सिद्ध गर्नका लागि अनुमान र आगमको नियमतः अपेक्षा रहन्छ । अतः प्रत्यक्षलाई प्रमाण मान्दाखेरि पनि अन्योऽन्याश्रय बनिरहन्छ । यस अवस्थामा हाम्रो प्रक्रिया अनुसार भने अन्योऽन्याश्रय हट्तछ । आगम प्रमाण अपौरुषेय हो र अनाप्ताप्रणीत हो । अतः यसको प्रामाण्य असन्दिग्ध छ । यसको विपरीत प्रत्यक्षमा विविध दोषहरूका सम्भावनाका कारण प्रामाण्यमा सन्दिग्धता छ । अतः आगमबाट यसको बाध हुन्छ । अनोऽन्याश्रय कसरी हुन्छ ? यदि प्रत्यक्षलाई पहिलो प्रमाण मान्ने हो भने त्यस अवस्थामा देहात्मैकतालाई प्रत्यक्ष मान्ने बुद्धिले गर्दा आत्मा

देहदेखि पृथक् हो भन्ने कुरा अनुमान र आगमबाट सिद्ध नहोला । (क)

१. प्रत्यक्षको जात्या प्राबल्यविचार

ननु प्रत्यक्षमनुमानाद्यपेक्षया जात्यैव प्रबलम्, कथमन्यथा औष्ण्यप्रत्यक्षेण वह्निशैत्यानुमितिप्रतिबन्धः ? न च तत्रोपजीव्यत्वनिबधनं प्रत्यक्षत्स्य बाधकत्वम्, धर्म्यादिश्चक्षुरादिनैव सिद्धेस्त्वचोऽनुपजीव्यत्वात् । किञ्च प्रत्यक्षस्य प्राबल्यमनुमानाद्यगृहीतरेखोपरेखादिग्राहकत्वादनुमानाद्यनिवर्तितदिङ्मोहादिनिवर्तकत्वाच्च इति चेन्न, त्वाचप्रत्यक्षस्याप्युपजीव्यत्वेनैव शैत्यानुमितिप्रतिबन्धकत्वसम्भवात्, चक्षुरादिना धर्म्यादिग्रहेऽपि त्वचं विना साध्यप्रसिद्धेरभावात् । तथा च न जात्या प्राबल्ये मानमस्ति ॥

तदगृहीतग्राहित्वमपि न प्राबल्ये प्रयोजकम्, प्रत्यक्षागृहीतधर्मादिग्राहकत्वेन परोक्षप्रमाणस्यैव प्रावल्यापत्तेः । नाप्यनुमानाद्यनिवर्तितदिङ्मोहादिनिवर्तकत्वेन प्राबल्यम्, एतावता हि वैधर्म्यमात्रं सिद्धम् । न च तावतेतरप्रमाणापेक्षया प्राबल्यं भवति, अन्यथा त्वाचप्रत्यक्षानिवर्तितवंशोरगभ्रमनिवर्तकत्वाच्चक्षुषोऽपि त्वगपेक्षया प्राबल्यं स्यात् । ततश्च चित्रनिम्नोन्नतज्ञानस्य चाक्षुषस्य तद्विरोधित्वाचज्ञानाद् बाधो न स्यात् । प्रत्युतागमस्यैव सर्वतः प्राबल्यं स्मार्यते 'प्राबल्यमागमस्यैव जात्या तेषु त्रिषु स्मृतम्' इति । न च तद्वैदिकार्थविषयमिति वाच्यम्, अद्वैतस्यापि वैदिकार्थत्वात् । 'क्व च प्रत्यक्षतः प्राप्तमनुमागमबाधितमिति' तु परीक्षितप्रामाण्यप्रत्यक्षविषयम् । (ख)

नेपाली :– द्वैतवादी :– अनुमानादिका अपेक्षा प्रत्यक्ष जातितः नै प्रबल हुन्छ। अर्थात् प्रत्यक्षमा प्रत्यक्षत्व रहनु नै त्यसको प्रबलताको कारण हो। यदि होइन भन्ने हो भने त्यस अवस्थामा दहनगत औष्ण्य प्रत्यक्षकाद्वारा शैत्यानुमानको बाध कसरी हुन्छ ? यहाँ प्रत्यक्षको प्रबलता र बाधकताको कारण त्यसको अपजीव्यता हो। अर्थात् 'वह्निरनुष्णः कृतकत्वात् घटवत्' यस अनुमानमा अपेक्षित पक्षरूप धर्मीको सिद्धि प्रत्यक्ष प्रमाणबाटै हुन्छ। अतः प्रत्यक्ष अनुमानको उपजीव्य हो। अतः त्यो बाधक भइहाल्छ। त्यसको वाधकताको कारण प्रत्यक्षत्व जाति होइन भन्नु उचित होइन। किनभने वह्निको चाक्षुष प्रत्यक्ष उपजीव्य हो, यो बाधक होइन। औष्ण्यग्राहक त्वाचप्रत्यक्ष बाधक हो, त्यो उपजीव्य होइन। अतः त्वाचप्रत्यक्षलाई जात्या प्रबल हो भनेर जान्नुपर्दछ। जात्या उत्कर्षका दुइटा हेतु हुनसक्तछन् – १. प्रत्यक्षको जनक इन्द्रियसन्निकर्षादिघटित सामाग्री उत्कृष्ट हो। अथवा २. प्रत्यक्षका कार्यप्राणालीमा उत्कर्ष होस्। अर्थात् जुन कार्य अरू प्रमाणहरूबाट सिद्ध हुँदैनन्। प्रत्यक्षले त्यसलाई सिद्ध वा सम्पादन सहजै गरिदिन्छ। जसरी अनुमानादि प्रमाणहरूबाट न वह्नि आदि प्रमेयमा त्यति स्फुटता आउँछ न ता दिग्भ्रम जस्ता भ्रमको नाश हुन्छ। किन्तु प्रत्यक्ष प्रमाणबाट वह्न्यादिका प्रत्येक कण झलमल चमचमाएर स्पष्ट देखापर्छन्। अघिपछिका सम्पूर्ण भ्रमहरू नाशिन्छन् र वस्तु स्पष्ट देखिन्छ।

अद्वैतवादी :– वह्निशैत्य अनुमान जसरी धर्मिग्राहक भएका

कारण चाक्षुषप्रत्यक्ष उपजीव्य हो, त्यसरी नै शैत्यरूप साध्यलाई ग्रहण गर्ने हुनाले त्वाचप्रत्यक्ष पनि उपजीव्य भएर नै त्वाचप्रत्यक्ष शैत्यानुमानको प्रतिबन्धक हुन्छ। आँखाबाट वह्निरूप धर्मीको ग्रहण भएपछि पनि त्वक् इन्द्रियका विना शैत्यरूप साध्यको प्रसिद्धि हुनसक्तैन। अतः प्रत्यक्षको जात्या प्रबल हुनेमा कुनै प्रमाण छैन भनेर जुन कुरा भनिएको थियो, त्यो अनुमानादिबाट अप्रकाशित रेखोपरेखाको प्रकाशक हुनाका कारण प्रत्यक्ष प्रबल हो। किन्तु त्यो पनि प्रबलताको प्रयोजक होइन। किनकि अगृहीत ग्राहित्वलाई यदि प्रबलताको नियामक मान्ने हो भने त्यस अवस्थामा प्रत्यक्षकाद्वारा अनुगृहीत धर्माधर्मादिको ग्राहक भएको कारण आगमादि परोक्ष प्रमाण नै प्रत्यक्ष भन्दा प्रबल हुने छन्। अनुमानादिबाट अनिवर्तित दिङ्मोहादिको निवर्तकता प्रत्यक्षको वैधर्म्यमात्र हो, प्रबलताको निर्णायक हुनसक्तैन। अन्यथा त्वाचप्रत्यक्षकाद्वारा अनिवर्तित दण्डगत सर्पको भ्रमको निवर्तक भएका कारण चक्षुलाई त्वगिन्द्रियभन्दा प्रबल मान्नुपर्दछ। फेरि चक्षुद्वारा अन्यथा ग्रहीत चित्रादिगत निम्नोनतभाव जुन त्यसको विरोधी त्वाचज्ञानबाट बाध हुन्छ भन्नु ठीक छैन, त्यसो हुनसक्तैन। किनभने प्रबलको दुर्बलबाट बाध हुँदैन। आगमभन्दा प्रत्यक्ष प्रबल होइन। अतः प्रत्यक्ष भन्दा आगम नै प्रबल भएको कुरा प्रतिपादित हुन्छ। "प्राबल्यमागमस्यैव जात्या तेषु त्रिषु स्मृतम्।" अर्थात् प्रत्यक्ष, अनुमान र आगम, यी तीनमा आगम नै जात्या प्रबल हुन्छ, यदि भन्ने हो भने यस वाक्यलाई वैदिकार्थविषयक आगमलाई प्रबलताका अर्थमा लिइन्छ भने

मात्र अद्वैत तत्त्व पनि वैदिक अर्थ नै हुन्छ । यसका प्रतिपादक उपनिषद् प्रमाणको प्राबाल्य किन हुँदैन ? भन्ने यो – 'क्व च प्रत्यक्षतः प्राप्तमनुमानागवाधितम्' अर्थात् प्रत्यक्ष प्रमाणबाट प्राप्त अवगत अर्थको अनुमान र आगमबाट बाध कहीँ पनि देखिँदैन भन्ने यो भनाइ प्रत्यक्ष प्रमाणका लागि लागू हुनसक्तछ । जसको प्रामाण्य परीक्षाको कसौटीमा सही ठहरिएको छ । ((ख)

२. उपक्रमप्राबल्यन्यायबाट प्रत्यक्षप्राबल्यविचार

ननु प्रत्यक्षस्यासज्जातविरोधित्वादुपक्रमन्यायेन प्राबल्यम् । उक्तं हि 'असंजातविरोधित्वादर्थवादो यथाश्रुतः । आस्थेयस्त-द्विरुद्धस्य विध्युद्देशस्य लक्षणा' इति चेन्न, यत एकवाक्यस्थ-परस्परसापेक्षपदत्वेन उभयोः साम्ये सत्युपक्रमस्थवेदपदानु-रोधेनोपसंहारस्थगार्दिपदानां मन्त्रमात्रवाचिनां कृत्स्नवेदपरत्वे निर्णीतेऽपि न प्रकृते तन्न्यायः सम्भवति, उभयोः साम्याभावाद्, गृहीतप्रमाणभावश्रुत्यपेक्षया भ्रमविलक्षणत्वेनानिश्चितस्य प्रत्यक्षस्य न्यूनबलत्वाद्, अन्यथा 'इदं रजत' मिति भ्रमोऽपि 'इयं शुक्ति' रिति आप्तोपदेशापेक्षया प्रबलः स्यात् । (ग)

नेपालीमा :– द्वैतवादी :– प्रत्यष प्रमाण असञ्जातविरोधी भएको कारण आगमभन्दा त्यसै पनि प्रबल हो, जसरी उपक्रमको उपसंहारबाट प्रावल्य स्थापित गरिन्छ । तयस्तै – 'असञ्जात-विरोधितवाद् अर्थवादो यथाश्रुतः । आस्थेयस्तद्विरुद्धस्य विध्युद्देशस्य लक्षणा ॥' अर्थात् असज्जातविरोधी भएको कारण उसको यथाश्रुत वेदरूप अर्थमा तात्पर्य मानेर विधिवाक्यगत

ऋगादि पदहरूको ऋगादिवेदमा लक्षण गरिन्छ ।

अद्वैतवादी :– ऐतरेय ब्राह्मणका आएको एकै महावाक्यमा पठित अर्थवाद र विधिवाक्य दुवै समानरूपमा परस्पर एकअर्काको अपेक्षा गर्दछन् । अतः उपक्रमस्थ 'वेद' पदका अनुरोधमा उपसंहारस्थ मन्त्रवाचक ऋगादि पदहरूका सम्पूर्ण वेदमा तात्पर्य भनिएको छ । किन्तु प्रकृतमा यो न्याय लागू हुँदैन । किनभने यहाँ प्रत्यष र अनुमान दुवैले समानरूपमा एकले अर्काको अपेक्षा गर्दैनन् । श्रुतिको प्रमाणता पूर्वनिश्चित हो । किन्तु भ्रमसाधारण भएको कारण प्रत्यक्षको प्रमाणभाव निश्चित छैन । अतः त्यो दुर्बल हो । अर्थात् जथहाँ उपक्रम र उपसंहार दुवै समानस्तरका भएका हुँदा त्यहाँ नै उक्त न्याय प्रवृत्त हुन्छ । किन्तु प्रकृतमा प्रत्यक्ष र आगम दुवै समकक्ष होइनन् । बरु अत्यन्त दुर्बल हुन फेरि पनि यहाँ यदि तयो न्याय लागू हुन्छ भने प्रथमोत्पन्न "इद्र रजतम्' यो भ्रम नै पश्चाद्भावी 'इयं शुक्ति' यसप्रकारको आप्तोपदेशभन्दा प्रबल हुन्छ । (ग)

एतेन लिङ्गात् श्रुतेरिव शीघ्रगामित्वात् प्रत्यक्षस्य प्राबल्यम्, तदुक्तम् 'प्रत्यक्षे चानुमाने च यथा लोके बलाबलम् । शीघ्रमन्थरगामित्वात्तथैव श्रुतिलिङ्गयोः' इत्यपास्तम्, परीक्षितस्य मन्थरगामिनोऽपि प्राबल्यात् ॥

न च 'यदावहनीये जुहोती' त्यस्मात् 'पदे जुहोति' इत्यस्य विशेषविषयत्वेन प्राबल्यवद्, घटविषयसत्त्वग्राहिणः प्रत्यक्षस्य सामान्यतो द्वैतनिषेधकश्रुत्यपेक्षया प्राबल्यमिति वाच्यम्, सामान्यविशेषन्यायस्य निश्चितप्रमाणभावोभयविषयत्वाद्,

---

१८. प्रत्यक्षस्य न्यायैः प्राबल्यनिराकरणम् (७)

अन्यथा 'अथं गौरश्व' इत्यादेरपि गौरश्वो न भवतीत्यादितः प्राबल्यं भवेत् । (घ)

नेपाली – उपक्रम प्राबाल्य न्यायका आधारमा जसरी प्रत्यक्षको प्राबल्य स्थापित गर्न सकिँदैन । त्यसैगरेर श्रुतिलिङ्गन्यायका अनुसार पनि प्रत्यक्षको प्रबलता सिद्ध गर्न सकिँदैन । श्रुतिलिङ्ग न्यायको स्वरूप पार्थसारथि मिश्रले देखाएका छन् । जस्तै :–

प्रत्यक्षे चानुमाने च यथालोके बलाबलम् ।
शीघ्रमन्थरवृत्तित्वात् तथेह श्रुतिलिङ्गयोः ॥

– शा.दी.

संसारमा जसरी प्रत्यक्ष प्रमाणलाई प्रबल र अनुमान प्रमाणलाई दुर्बल मानिन्छ । त्यसैगरेर श्रुतिप्रमाण लिङ्ग प्रमाणभन्दा प्रबल मानिन्छ । किनभने श्रुति प्रमाण लिङ्ग प्रमाणको शीघ्र कार्यकारी हुन्छ । त्यसैगरेर प्रकृतमा 'सन् घटः' यो प्रत्यक्ष प्रमाण मिथ्यात्वबोधक अनुमान र आगम दुवै भनदा प्रबल हो । अतः यसको बाधक हुनु अत्यन्त न्यायसङ्गत हो भन्ने मत पनि मान्न सकिँदैन । किनभने अस्वस्थ शीघ्रगामी भन्दा स्वस्थमन्थरगामीले वाजी मार्दछ । प्रत्यक्षप्रमाण द्रुतगामी अवश्य हो, किन्तु यसको प्रामाण्य सन्दिग्ध हुन्छ । त्यसका विपरीत आगमको प्रामाण्य निश्चित छ । अतः मन्दगामी भए पनि प्राबाल्य यसकै हुन्छ । (घ)

न च यथा 'यत्किञ्चित्प्राचीनमग्नीषोमीयात्तेनोपांशु चरन्ती' त्यत्रत्यस्ययत्किञ्चिच्छब्दस्य यत्किञ्चित्प्रकृतवाचित्वेन

सामान्याविषयत्वेऽपि दीक्षणीयाव्यतिरिक्ते सावकाशत्वाद् 'यावत्या वाचा कामयीत तावत्या दीक्षणीयायामनुब्रूया'दित्यनेन निरवकाशेन संकोचस्तथा प्रत्यक्षेण निरवकाशेन वृत्त्यन्तरेणानेकार्थत्वेन वा विषयान्तरपरत्वेन सावकाशायाः श्रुतेः सङ्कोचः किं न स्यादिति वाच्यम्, तात्पर्यलिङ्गैरुपक्रमादिभिर्द्वैतनिषेधपरत्वे अवधृते अद्वैतश्रुतेरपि निरवकाशत्वात्, प्रत्यक्षस्यापि व्यावहारिकद्वैत-विषयतया सावकाशत्वाद्, विरुद्धयोश्च द्वयोरहं मनुष्य इत्यादिप्रत्यक्ष 'आकाशवत्सर्वगतश्च नित्य' इत्यादिश्रुत्योरिव तात्त्विकप्रामाण्या-नुपपत्त्या कस्यचिद् व्यावहारिकं कस्यचित्तात्विकं प्रामाण्य-मभ्युपेयम्, अत्यन्ताप्रामाण्यस्यान्याय्यत्वात्, तत्राद्वैतश्रुतेर्व्या-वहारिकप्रामाण्यसम्भवे द्वैतग्राहिप्रत्यक्षादेस्तात्त्विकं प्रामाण्यं भवेत्, तदसम्भवे तु बलादेवाद्वैतश्रुतेस्तात्त्विकं प्रामाण्यमिति प्रत्यक्षादेर्व्या-वहारिकं प्रामाण्यं पर्यवस्यतीति कृतबुद्धयो विदांकुर्वन्तु ॥ (ङ)

३. सामान्य विशेष न्यायबाट प्रत्यक्षप्राबल्य विचार

नेपाली – द्वैतवादी :– 'सन् घटः' यो प्रत्यक्ष विशेषरूपबाट घटादिका सत्ताको साधक हो । 'नेह नानास्ति किञ्चन ।' आदि आगम सामान्यरूपबाट प्रपञ्चको निषेध गर्दछन् । अतः यहाँ प्रतयक्ष प्रमाण त्यसैगरेर नै प्रबल रहन्छ, जसरी 'यदावहनीये जुहोति' (तै.ब्रा.१।१।१०।५) यस सामान्य शास्त्रको अपेक्षा 'पदे जुहोति वर्त्मनि जुहोति' यस विशेष शास्त्रलाई प्रबल मानिन्छ[1] ।

---

१. अविशेषेण यच्छास्त्रमन्यायत्वाद् विकल्पस्य तत्सन्दिग्धमाराद् विशेषशिष्टं स्यात् । (जै.सू.१०।८।१६) अर्थात् सामान्यविषयक र विशेषविषयक शास्त्रहरूको जहाँ विरोध हुन्छ त्यहाँ विशेष शास्त्र प्रबल हुन्छ ।

अद्वैतवादी :– सामान्य विशेषन्याय त्यहीँ लागू हुन्छ जहाँ दुवै प्रमाणहरूको प्रामाण्य होस् । अन्यथा अयं गौरश्वः । यो असङ्गत वाक्य पनि गौरश्व नभवति यस यथार्थ वाक्यको बाधक हुन्छ । किनभने असङ्गत वाक्य केवल एक सन्निहित गोमा अश्वत्वलाई प्रतिपादन गर्दछ । अतः विशेष हो । दोस्रो वाक्य सबै गो व्यक्तिहरूमा अश्वत्वको निषेध गर्दछ । त्यसकारण सामान्य विषयको सामान्यभन्दा विशेष प्रबल हुन्छ । किन्तु जब प्रामाण्याप्रामाण्यतिर ध्यान दिइन्छ, तब थाहा हुन्छ कि प्रथम वाक्य अप्रमाण र दोस्रो प्रमाण हो । अतः द्वितीय नै बाधक हो । त्यसैगरेर 'सन् घटः' यो प्रत्यक्ष सन्दिग्ध प्रामाण्यक हुनाले दुर्बल र श्रुतिवाक्य निश्चितरूपले प्रमाण हुनाले कारण प्रबल हुन्छ ।

४. सावकाशनिरवकाशन्यायले प्रत्यक्षप्राबल्य विचार

द्वैतवादी :– ज्योतिष्टोमका प्रकरणमा दुई वाक्यहरू आएका छन् । १. *'यावत्या वाचा कामयेत तावत्या दीक्षणीयामनुब्रूयात्'* अर्थात् दीक्षणीया इष्टिमा मन्त्रहरूको उच्चारण जस्तो इच्छा हुन्छ उसै अनुरूप उच्च अथवा मन्द स्वरमा गर्न सकिन्छ । २. अर्को वाक्यले भन्दछ – *'यत्किञ्चित् प्राचीनमग्नीषोमीयात् तेनोपांशु चरन्ति'* अर्थात् अग्नीषोमीय पशुको अनुष्ठान गर्नुभन्दा पहिले विधीयमान् *'दीक्षणीया इष्टि'* यूपगतस्तरण र ऋत्विग्वरणादि अङ्गहरूको अनुष्ठान गर्दाखेरिका समयमा मन्त्रोच्चारण उपांशु अर्थात् बिस्तारै स्यानो स्वरमा गर्नुपर्छ ।

यी दुवैको विरोध उपस्थित भएमा मीमांसा द.९।१।१ मा व्यवस्था दिइएको छ कि प्रथमवाक्य निरवकाश हो । अनि अर्को दोस्रो वाक्यको दीक्षणीया इष्टिदेखि भिन्न क्रियाहरूमा अवकाश रहन्छ । अतः कामस्वरलाई बाध गरेर उपांशु स्वरको पालन गरिन्छ । त्यसैगरेर प्रकृतमा प्रत्यक्ष प्रमाण निरवकाश हो र अद्वैतश्रुति प्रत्यक्षभिन्न विषयहरू र अभेदभावना आदिको प्रतिपादनमा अवकाश प्राप्त हुन्छ । अतः 'सन् घटः' यो प्रत्यक्ष आफ्ना विषयमा आगमादिको बाध गरेर घटादि जगत्लाई सिद्ध गर्छ ।

अद्वैतवादी :– तात्पर्य ग्राहक उपक्रमादि ६ लिङ्गहरूको नियन्त्रण अद्वैत श्रुतिलाई एउटामात्र सही दिशा प्रदान गर्दछ । जस्तै – *'ब्रह्मसत्यं जगन्मिथ्या ।'* अतः अद्वैत श्रुति निरवकाश हो । आफ्ना प्रपञ्चपारमार्थिकत्वनिषेधको क्षेत्रमा प्रत्यक्षादिको हस्तक्षेप सहन गर्नसक्तैन । हो, प्रत्यक्ष प्रमाणको प्रपञ्चको व्यावहारिक सत्यतासिद्धिमा पूरा अवकाश हो । अतः सावकाश निरवकाशन्यायको धारा यहाँ विपरीत वाहिनी प्रतीत हुन्छ । यसको आधार प्रत्यक्ष दुर्बल र अद्वैत आगम प्रबल सिद्ध हुन्छ । वस्तुस्थिति यही भएको कुरा प्रत्यक्ष प्रमाणले भन्दछ – *'अहमस्मीहैव सदने जानानः'* र आगम भन्दछ – *'अहमेवाधस्तादहनुपरिष्टात्'* (छा.उ.७।२५।१) यसरी दुवै एक अर्कामा जुद्धछन् । अतः कुनैको व्यावहारिक र कसैको तात्त्विक प्रामाण्य मान्नुपर्ने हुन्छ । कुनै एकलाई अत्यन्त प्रमाण मान्नु त्यसका साथ ठूलो अन्याय गर्नु हुन्छ । जब यस विषयमा अद्वैतश्रुतिलाई

व्यावहारिक प्रामाण्य पाएर सन्तोष हुन्छ, तब त्यस अवस्थामा द्वैतग्राही प्रत्यक्ष तात्त्विक प्रामाण्यका पदमा प्रतिष्ठित हुनसक्तछ। परन्तु अद्वैत श्रुतिलाई यतिमा मात्रै सीमित गर्न सकिँदैन। त्यस अवस्थामा तात्त्विक प्रामाण्य दिनु नै पर्दछ र प्रत्यक्ष प्रमाणले व्यावहारिक प्रामाण्यमा नै सन्तोष गर्नुपर्दछ। यसैमा त्यसको इज्जत छ। यो कुरा प्रत्यक्ष प्रमाणका विद्वान्हरूले राम्रोसँग बुझ्नु पर्दछ। (ङ)

ननु पञ्चदशरात्रे प्रथमेऽहन्यग्निष्टुन्नामके नामातिदेशेन एकाहाग्निष्टुद्धर्मभूता सुब्रह्मण्याग्नेयी प्राप्ता, तस्या अल्पविषया-याश्चतुर्दशाहस्सु चोदकेन प्राप्तया ऐन्द्र्या सुब्रह्मण्यया बहुविषयया यथा बाधः, बहुबाधस्यान्याय्यत्वात्, तथाद्वैतग्राहिप्रत्यक्षतदुप-जीव्यनुमानकर्मकाण्डसगुणोपासनावाक्यादिरूपबहुप्रमाणा-बाधायाद्वैतवाक्यस्य प्रतीतार्थबाधः किं न स्यात् ? तदुक्तम् 'बहुप्रमाणविरोधे चैकस्याप्रामाण्यमिष्टं शुक्तिरजतादिज्ञाने' इति चेन्न, दृष्टान्ते बहुविषयया बाधोऽत्र बहुभिरिति वैषम्याद्, देहात्मैक्ये प्रत्यक्षानुमानशब्दाभासादिसत्त्वेऽपि देहात्मभेदबोधकस्यानन्य परत्वेनप्राबल्यवदत्रापि अनन्यपरत्वेनाद्वैतश्रुतेः प्राबल्याद्, विद्याविद्याभेदेन विद्वदविद्वत्पुरुषभेदेन च विरोधाभावादिति प्रत्यक्षस्य जात्युपक्रमन्यायादिभिः प्राबल्यनिराकरणम्॥ (च)

५. बहुबाधान्यायले प्रत्यक्षप्राबल्य विचार –

नेपाली – द्वैतवादी :– *'पञ्चदशरात्र'* नामको सत्रकर्मका प्रथम दिनमा *'अग्निष्टुत्'* नामक कर्म गरिन्छ। त्यसमा *'सुब्रह्मण्या'*

नामको निगदमन्त्र अर्थात् देवाह्वान मन्त्रबोलिन्छ। सुब्रह्मण्या दुई प्रकारका हुन्छन्। जस्तै – १. आग्नयी अर्थात् अग्निदेवताको र २. ऐन्द्री अर्थात् इन्द्रदेवताको। यी दुईथरीमा कुनै चाहिँ 'अग्निष्टुत्' मा उच्चारण गर्ने हो ? यसप्रकारको संशय भएमा नामका समानताका कारण अग्निष्टुत्मा आग्नेयी सुब्रह्मण्या प्राप्त भइरहेको छ भने *'पञ्चदशरात्र'* कर्मको प्रकृति कर्म द्वादशाहमा ऐन्द्री सुब्रह्मण्या विहित हो। अतः *'प्रकृतिवद्विकृतिः कर्तव्या'* यस अतिदेशका आधारमा सम्पूर्ण *'पञ्चदशरात्र'* मा ऐन्द्री सुब्रह्मण्या प्राप्त भइरहेको छ। यस विरोधको समाधान महर्षि जैमिनि गर्दछन् – *'विप्रतिषिद्धधर्माणां समवाये भूयसां स्यात् स्वधर्मत्वम्'* (जै.स.१२।२।२२) अर्थात् विरुद्धधर्मको कर्त्तव्यता उपस्थित भएमा भूयोधर्मलाई प्राथमिकता दिनुपर्दछ। ऐन्द्री सुब्रह्मण्या पञ्चदशरात्रको प्रथम दिनलाई छोडेर शेष चौध दिनमा बोलिन्छ। अतः त्यसद्वारा आग्नेयीको बाध हुनु स्वाभाविक देखिन्छ, अर्थात् न्यायसङ्गत देखिन्छ। किनभने आग्नेयी केवल एक प्रथम दिनमा कुनै प्रकार प्राप्त भएको थियो। अतः यो स्वल्पविषयक हो। यसैगरेर द्वैतग्राही प्रत्यक्षको परिवार र क्षेत्र विस्तृत छ। जस्तै प्रत्यक्षोपजीवी अनुमान, कर्मकाण्ड, उपासनाकाण्ड, पुराण, इतिहास, न्याय, वैशेषिक, साङ्ख्य, योग र पूर्वमीमांसा यी सबै द्वैतका समर्थक हुन्। यति ठूलो क्षेत्रमाथि प्रभुत्व राख्ने प्रत्यक्षको मर्यादालाई जोगाइ राख्नका लागि एउटा स्यानो परिधिमा सीमित अद्वैत श्रुतिको बाध हुनु सर्वथा उचित छ। भनिएको पनि छ – *'बहुप्रमाणविरोधे*

चैकस्याप्रामाण्यं दृष्टं शुक्तिरजतादि ज्ञाने ।' अर्थात् *'इदं रजतम्'* यस्तो भ्रम चाहिँ कुनै एकजनालाई मात्रै हुन्छ । किन्तु *'नेदं रजतम्'* यस्तो बाधक ज्ञान धेरै मान्छेलाई हुन्छ । अतः यो नै प्रबल हुन्छ । होइन भने एक व्यक्तिका लागि सैकडौँ व्यक्तिको अनुभूति प्रमाणहरूको हनन हुन्छ ।

अद्वैतवादी :– पञ्चदशरात्रमा जुन ऐनद्री सुब्रह्मण्यालाई अबाधक भनिएको छ । त्यसबाट बहुविषयक किन्तु एउटै बाधकको बाधकता सिद्ध हुन्छ । परन्तु दार्ष्टान्तमा प्रत्यक्ष, अनुमान, कर्मकाण्डादि बहुसङ्ख्यक प्रमाणहरूकाद्वारा अद्वैत श्रुतिलाई बाध गरिएको छ । त्यसैकारण नै दृष्टान्त र दार्ष्टान्तको वैषम्य भइरहेको छ । जुन असङ्गत हो । धेरै मूसा मिलेर पनि विरालाको कान काट्न सक्तैनन् । देह र आत्माका एकताका पक्षमा प्रत्यक्षाभास, अनुमानाभास, वचनाभासादि अनेक साक्षी छन् । फेरि देहात्मभेदबोधक एउटै वाक्य त्यसभन्दा प्रबल हुन्छ । किनभने यो वाक्य अनन्यपरक हो र पूर्वो वाक्य भ्रम अन्यपरक हो । अनन्यपरक भएकाले अद्वैत आगम प्रत्यक्षादि भन्दा प्रबल हुनु निश्चित हुन्छ । प्रतयक्षादिको क्षेत्र अविद्याक्षेत्र र त्यसका अधिकारी अबोध प्राणी हुन् । अद्वैतवेदान्तको क्षेत्र विद्याक्षेत्र र अधिकारी विद्वान् हुन् । अतः तिनका कुनै विरोध हुँदैन । (छ)



अद्वैतसिद्धिको प्रत्यक्षस्य न्यायैः प्राबल्यनिराकरणम्को नेपाली अनुवाद सकियो ।



१९. प्रत्यक्षस्योपजीव्यभङ्गः

ननु उक्तन्यायैः प्रत्यक्षस्य जात्या प्राबल्याभावेऽपि उपजीव्यत्वेन प्राबल्यम्, उपजीव्यत्वं चानुमानागमापेक्षिताशेषार्थग्राहकतया, सा च क्वचित् साक्षात् क्वचित्परम्परया, दृष्टं चापेक्षितैकदेशग्राहिणामप्युपजीव्यत्वम्, तद्विरुद्धग्रहणे तेन बाधश्च, यथा घटविभुत्वानुमाने पक्षग्राहिणा अक्ष्णा, नरशिरश्शुचित्वानुमाने साध्यग्राहकेणागमेन, मनोवैभवानुमाने ज्ञानासमवाय्याधारत्वहेतुग्राहकेणानुमानेन, किमु वक्तव्यमपेक्षिताशेषग्राहिणा स्वविरुद्धग्राहकस्य बाधः ? चक्षुरादेश्च शब्दतज्जन्यज्ञानप्रामाण्याद्यग्राहित्वेऽपि तद्ग्राहिश्रोत्रसाक्ष्यादिसजातीयत्वादुपजीव्यत्वम् । दृष्टं च नरशिरःकपालाशुचित्वबोधकागमस्य तच्छुचित्वानुमानोपजीव्यशुचित्वागमसजातीयत्वेन तदनुमानात् प्राबल्यम् । न चेन्द्रियमपि स्वज्ञानार्थमनुमानमुपजीवतीति सम एवोपजीव्योपजीवकभावः, अज्ञातकरणतया ज्ञानजननार्थमनुमानानपेक्षणाद्, अनुमानागमादिना तु ज्ञानजननार्थमेव तदपेक्षणादिति विशेषाद् इति चेत् । (क)

नेपाली – द्वैतवादी :– असञ्जातविरोधित्व आदि न्यायको सहारा लिएर 'सन् घटः' यस प्रतयक्षको जात्या प्राबल्य सिद्ध नभएमा पनि उपजीवत्वेन प्राबल्य मान्नु नै पर्दछ । प्रत्यक्षमा

उपजीव्यता भनेको अनुमान र आगमादिका अपेक्षित व्याप्ति र सङ्गति आदि पदार्थहरूको साधकता। प्रत्यक्षविना व्याप्तिको ग्रह नभएमा अनुमानादि पङ्गु हुन् र अन्धा हुन्। यिनको सञ्चालन र मार्गदर्शन प्रत्यक्षले नै गर्दछ। अनुमानादिको उपजीव्य हुन्छ। यो सञ्चालन र मार्गदर्शन प्रत्यक्ष प्रमाण कहीँ स्वयं साक्षात् गर्दछ र कहीँ परम्परया कुनै अरूका माध्यमबाट गर्दछ। जुन जसको अपेक्षित पदार्थहहरूमा कुनै एउटालाई पनि समर्पण गर्दछ। यस्तो उपजीव्य पनि प्रबल देखिन्छ। त्यस उपजीव्यका विरोधमा उपजीव्यलाई बाध पनि गर्दछ। जस्तै, घटगत विभुत्वानुमानको बाध घटग्राहक प्रत्यक्ष प्रमाणबाट हुन्छ।

जब अपेक्षित पदार्थका कुनै एक भागको समर्पकरूप उपजीव्यबाट नै उपजीवको बाध हुन्छ। यस्तो अवस्थामा अपेक्षित विषयको ग्राहकरूप उपजीव्यबाट उपजीवकको बाध किन नहुने ? यद्यपि चक्षु शब्द र शब्दजन्य ज्ञानको प्रामाण्यको ग्राहक होइन। तथापि शब्दादिको ग्राहक श्रोत्र र साक्षी आदिको सजातीय हुनाले शब्द प्रमाणको उपजीव्य हुन्छ। प्रबलको सजातीय पनि सजातीय हुन्छ। जस्तै, नरकपालको शुचिताको अनुमानको उपजीव्यत्वग्राहक आगम हो। जस्तै शङ्खशुचित्वप्रतिपादक आगम र त्यसको सजातीय हो। नरास्थिको अनशुचिताको प्रतिपादक आगम, यो पनि उक्त अनुमानको बाधक हुन्छ। इन्द्रियको ज्ञान अनुमानद्वारा हुन्छ यदि भन्ने हो भने अनुमान यस्तो हुन्छ – *'घटादि ज्ञानं सकरणं*

क्रियात्वात् छिदादिवत् ।' अतः इन्द्रियहरूको उपजीव्य अनुमान हो र अनुमानको उपजीव्य इन्द्रियहरू हुन् । यसप्रकार दुवैमा उपजीव्योपजीवकभाव समान हुन् भन्न मिल्दैन । किनभने इन्द्रिय अज्ञात रहेर पनि ज्ञानको जनक हुन्छ । अतः इन्द्रियको आफ्नू ज्ञानोत्पादकरूप कार्यमा तद्ग्राहक अनुमानको कुनै अपेक्षा हुँदैन । किन्तु अनुमान र आगमादिलाई आफ्नू काम गर्नलाई नै प्रत्यक्ष प्रमाणको अपेक्षा हुन्छ । अप्रत्यक्ष आगमादिको उपजीव्य नै हो । आफ्ना विषयमा अवश्य आगामादिको बाधक हुन्छ । (क)

न, उपजीव्याविरोधात् । तथा हि यत्स्वरूपमुपजीव्यते तन्न बाध्यते, बाध्यते च तात्त्विकत्वाकारः, स च नोपजीव्यते, कारणत्वे तस्याप्रवेशात् । तदुक्तम् –

पूर्वसंबन्धनियमे हेतुत्वे तुल्य एव नौ ।
हेतुत्वबहिर्भूतसत्त्वासत्त्वकथा वृथा ॥

किञ्चापेक्षितग्राहित्वमात्रेण चेदुपजीव्यता, तया च बाधकत्वम्, तदाऽपेक्षितप्रतियोगिग्राहकत्वेन 'इदं रजत' मिति भ्रमस्य बाधोपजीव्यत्वात् कथं 'नेदं रजत' मिति बाधबुद्धिस्त-द्विरुद्धोदियात् ? अथ निषेध्यार्थसमर्पकतया प्रतियोगिज्ञानत्वेन तस्योपजीव्यत्वेऽपि तत्प्रामाण्यं नोपजीव्यम्, न हि प्रतियोगि-प्रमात्वेनाभावज्ञानजनकता, गौरवात्, प्रतियोगिभ्रमा-दप्यभावज्ञानदर्शनाच्च, किंतु तज्ज्ञानत्वेनैव, लाघवात्, अतस्तद्विरुद्धविषयकं ज्ञानमुदियादेवेति ब्रूषे, तुल्यमिदं प्रकृतेऽपि, पक्षज्ञानत्वादिना कारणता, न तु तत्प्रमात्वादिनापीति । अर्थ

यत् प्रामाण्यं स्वरूपसिद्ध्यर्थमपवादनिरासार्थे च यत् प्रामाण्य-मुपजीवति तत्तस्योपजीव्यम्, यथा स्मृतेरनुभवः, न च रजतभ्रमस्तथा इति चेत्, तर्हि व्याप्तिधियोऽपि नानुमित्युपजीव्यत्वं स्यात्, लिङ्गाभासादपि बह्निमति बह्निप्रमादर्शनात् । (ख)

नेपाली – अद्वैतवादी :– उपजीव्यको यहाँ विरोध नै होइन । किन व्यावहारिकरूपमा प्रत्यक्षादि स्वीकृत छन् भने पारमार्थिक रूपमा निराकृत छन् । अतः जुन रूप उपजीव्य हो, त्यो बाधित र अबाधित दुबै हो । त्यो उपजीव्य होइन । प्रत्यक्षादिगत तात्त्विकत्व अंश निराकरणीय हो । आगमलाई आफ्नू स्वरूपसम्पादनमा त्यसको कुनै अपेक्षा रहँदैन । खण्डनकारले भनेका छन् । जस्तै –

पूर्वसम्बन्धनियमे हेतुत्वे तुल्य एव नौ ।
हेतुतत्त्वबहिर्भूतसत्त्वासत्त्वकथा वृथा ॥

– खण्डनखण्डनखाद्य १।५

अर्थात् आगमादिको पूर्वज प्रत्यक्ष भएको कुरा हामीहरू पनि मान्दछौँ, किन्तु हेतुतामा अनुपयुक्त प्रत्यक्षादिगत पारमार्थिक सत्त्वको कथा व्यर्थ हो । अथवा कारण तत्त्वलाई न सत् भन्न सकिन्छ न असत् नै भन्न सकिन्छ । केवल यति मात्रै भन्न सकिन्छ कि जुन कार्यको अव्यवहित पूर्वमा नियमतः रहन्छ, त्यो कारण र कारणको अव्यवहितोत्तरमा रहन्छ त्यसलाई कार्य भनिन्छ । यो कार्यकारणभाव हाम्रो अर्थात् खाण्डनिक र तपाईं अर्थात् नैयायिकका मतमा समानेरूपमा आदरणीय छ । कार्य र कार्यमा अनुपयुक्त सत्त्व या असत्त्वको प्रवेश माथि

शास्त्रचर्चा गर्नु व्यर्थ छ । अर्को कुरा अपेक्षित ग्राहत्वमात्रबाट यदि कुनै उपजीव्य हुन्छ भने त्यसमा बाधकता आउँछ । त्यस अवस्थामा *'इदं रजतम्'* यो भ्रमात्मक ज्ञानपनि *'नेदं रजतम्'* यस बाधमा पनि अपेक्षित प्रतियोगीको समर्पक हुनाले गर्दा उपजीव्य होला । यस्तो अवस्थामा त्यस्तो प्रबल उपजीव्य विद्यमान रहँदा रहँदैन *'नेदं रजतम्'* को उदय हुन सक्तैन ।

शङ्का :– *'नेदं रजतम्'* यस बाधलाई प्रतियोगिसमर्पकत्वेन *'इदं रजतम्'* यस ज्ञानको अपेक्षा अवश्य नै रहन्छ । किन्तु यसमा प्रामाण्यको अपेक्षा रहँदैन । किनभने प्रतियोगीको ज्ञान मात्र नै अभाव ज्ञानको जनक हुन्छ । प्रतियोगीको प्रमा ज्ञान होइन । यसकारण प्रतियोगीको भ्रमात्मक ज्ञानबाट पनि अभाव ज्ञान प्रमा भएको देखिन्छ । अतः भ्रमपछि बाध ज्ञान किन नहुने ?

समाधान :– त्यसो हो भने हामीहरू पनि अनुमानलाई पक्षग्राहकत्वेन प्रत्यक्षको अपेक्षा रहन्छ, प्रमात्वेन होइन भन्दछौँ । अतः 'घट सन्' यस प्रकारको भ्रमका पछि मिथ्यात्वसाधक अनुमान र आगमको उदय किन नहुने ? भन्ने हाम्रो प्रश्न छ ।

शङ्का :– जसको प्रामाण्य आफ्नू स्वरूपसिद्धि या आफ्नू अपवाद हटाउनका लागि जुन प्रामाण्यको अपेक्षा गर्दछ, त्यसैलाई त्यसको उपजीव्य मानिन्छ । जस्तै स्मृतिको अनुभव । किन्तु रजतभ्रम यस प्रकारको उपजीव्य हुँदैन । अतः त्यसपछि *'नेद रजतम्'* को उदय हुनु स्वाभाविकै हो । अर्थात् न्यायोचित हो ।

समाधान :– जसको प्रमात्वमा उसको प्रमात्व अपेक्षित

रहन्छ र त्यसलाई उसको उपजीव्य यदि हुन्छ भनेर मान्ने हो भने त्यस अवस्थामा व्याप्ति पनि अनुमितिको उपजीव्य बन्न सक्तैन। किनभने अनुमितिको स्वगत प्रमात्वका लागि व्याप्ति ज्ञानमा प्रमात्वको अपेक्षा रहँदैन। लिङ्गाभासबाट पनि बह्नियुक्त पक्षमा वह्निको प्रमात्मक अनुमिति उत्पन्न भएको देख्न सकिन्छ। (ख)

ननु येन विना यस्योत्थानं नास्ति तत्तस्योपजीव्यमित्येव वक्तव्यम्, तथा च रजतभ्रमस्योपजीव्यत्वमस्त्येव, न तु प्राबल्यम्, न ह्युपजीव्यत्वमात्रेण प्राबल्यम्, किंतु परीक्षिततया। परीक्षा च सजातीय विजातीयसंवादविसंवादाभावौ। न च तौ रजतभ्रमे स्तः, प्रकृते चाक्षस्य परीक्षितत्वेन प्राबल्यम्। अस्ति हि 'सन् घट' इति विशेषदर्शनजन्यज्ञानान्तरं घटार्थक्रियाप्रत्यक्षे। क्लृप्तदूरादिदोषाभावश्च। एवमेव जीवेशाभेदश्रुतौ निषेध्यार्पक-भेदश्रुतिः साक्षिप्रत्यक्षं चादोषत्वात् परीक्षितमिति, तदपि न बाध्यम्। एवमेव च दोषाभावादिज्ञानरूपपरीक्षायामपि अनाश्वासे वेदे पौरुषेयत्वाभावज्ञाने त्वदुक्तानुमाने च योग्यानु-पलब्ध्यादिना हेत्वाभासादिराहित्यज्ञाने ब्रह्ममीमांसायां प्रत्यधि-करणं सिद्धान्त्यभिप्रेतार्थे उपक्रमादानुगुण्यज्ञाने चानाश्वासः स्यादिति प्रमाणतदाभासव्यवस्था न स्यात्–इति चेन्न, परीक्षा हि प्रवृत्तिसंवादविसंवादाभावदोषाभावादिरूपा, तथा च स्वसमानदेशकालीनविषयाबाध्यत्वं प्रामाण्यस्य व्यवस्थाप्यते धूमेन स्वसमानदेशकालीनवह्निरिव। तथा च व्यवहारदशामात्रा-बाध्यत्वं देहात्मैक्यसाधारणं परीक्षितप्रमाणे व्यवस्थितमिति

कथमत्यन्ताबाध्यत्वाभावग्राहकागमानुमानयोः प्रवृत्तिर्न स्यात् ? तस्माद्विश्वस्य प्रमाणतदाभासव्यवस्था जीवेशभेदादिकं च व्यावहारिकमित्युपपन्नमेव सर्वं जगन्मिथ्येति ॥ (ग)

नेपाली – द्वैतवादी :– जुनविना जसको उत्थान हुँदैन, त्यो उसको उपजीव्य हुन्छ । रजतभ्रम अवश्य नै बाध ज्ञानको उपजीव्य हो । किन्तु प्रबल भने होइन । किनभने केवल उपजीव्य हुनु नै त्यसको प्रबलताको कारण होइन । अपि तु परीक्षित हुनु हो । परीक्षाको अर्थ हो सजातीय प्रमाणहरूको संवाद र विजातीय प्रमाणहरूको विसंवादभाव हुनु हो । रजतभ्रमा यी दुवै कुराहरू पाइँदैनन् । अतः उपजीव्य भएर पनि त्यो प्रबल होइन । अथवा त्यसलाई प्रबल भन्न सकिँदैन । किन्तु प्रकृतमा प्रत्यक्ष प्रमाण परीक्षित् हो । किनभने 'घटः सन्' यस प्रकारको ज्ञान भएपछि त्यो लिन अघि बढ्ने पुरुषलाई घट प्राप्त हुन्छ । त्यो प्रत्यक्ष दूरत्वादि दोषहरूबाट मुक्त हुन्छ । यही नै त्यसको सजातीय संवाद र विजातीय हो । यसै गरेर जीव र ईश्वरका भेदलाई निषेध गर्ने श्रुतिमा आएको 'द्वा सुपर्णा' (श्वे.उ.४।६ मु.उ.१।१) यो श्रुति र साक्षि प्रत्यक्ष निर्दोष भएका कारण परीक्षित् हो । त्यसैकारण अबाधित हो । परीक्षा गर्ने यो तरिका शबरस्वामीको भनाइ हो । यदि परीक्षामा तपाईं द्वैतवादीहरूलाई विश्वास छैन भने त्यस अवस्थामा पौरुषेयत्वका अभावज्ञानमा उपक्रमादिका अनुरूपताका ज्ञानमा पनि अविश्वास होला । त्यस अवस्थामा प्रमाण र प्रमाणाभासको कुनै व्यवस्था हुन नसक्ला ।

अद्वैतवादी :– प्रवृत्तिसंवाद, विसंवादाभाव र दोषाभावादि नै परीक्षाको स्वरूप हो भन्ने कुरा साँचो हो। यस परीक्षाद्वारा आफ्नू देश र कालमा नै विषयाबाधरूप प्रामाण्य सिद्ध गरिन्छ। अर्थात् परीक्षाको भनाइ यस्तो छ कि 'सन् घट' यस प्रत्यक्षको विषय मेरो व्यवहारिक कालमा अबाधित हुन्छ। जसरी धूम हेतु भन्दछ कि मेरा देश र कालमा वह्नि छ। फलतः परीक्षित् प्रमाणमा जुन प्रमाणता सिद्ध हुन्छ, त्यसको देहात्मसाधारण व्यावहारकालाबाध्यत्वमात्रमा पर्यवसान हुन्छ। अतः यसप्रकारको प्रमाण्यताका आधारमा अत्यन्ताबाध्यत्वाभावको ग्राहक आगम र अनुमानका प्रवृत्तिलाई कसरी रोक्न सकिन्छ ? अतः हाम्रो विश्वास यो छ कि प्रमाण र प्रमाणाभासको व्यवस्था तथा जीवेश्वरभेदादि सबै कुरा व्यावहारिक मात्र हो, पारमार्थिक होइन। *'सर्व जगन्मिथ्या'* यो नै अन्तिम सत्य हो। (ग)

ननु प्रत्यक्षाप्रामाण्ये तत्सिद्धस्य व्याप्त्यादेर्बाधेनानुमेयादेरनुमित्यादिप्रमाण्यस्य च बाधः, अनुमेयादेर्व्याप्त्यादिना अनुमितिप्रामाण्यादिना च समानयोगक्षेमत्वात्, अन्यथा प्रातिभासिकव्याप्त्यादिमता वाष्पाध्यस्तधूमेन तात्त्विको व्यावहारिको वाग्निर्व्यावहारिकव्याप्त्यादिमता धूमेन तात्विकोऽग्निर्व्यावहारिकेणाबाधेन विरुद्धधर्माधिकरणत्वेन च विश्वस्य जीवेशभेदस्य च तात्विकं सत्त्वं सिध्येत् – इति चेन्न, एतावता हि व्याप्त्यादिसमानसत्ताकमनुमेयं सिद्ध्यत्वित्यापत्तेः फलितोऽर्थः, स चास्माकमिष्ट एव, न हि ब्रह्मभिन्नं किंचिदप्यत्यन्ताबाध्य–

मस्ति । न चायमनुमेयादेर्व्याप्त्यादिना समसत्ताकत्वनियमोऽप्यस्ति, व्यभिचारिणापि लिङ्गेन साध्यवति पक्षे अनुमितिप्रमादर्शनात्, ध्वनिधर्मह्रस्वत्वदीर्घत्वादिविशिष्टत्वेन मिथ्याभूतैरपि नित्यैर्विभुभिर्वर्णैः सत्या शाब्दप्रमितिः क्रियत इति मीमांसकैरभ्युपगमात्, गन्धप्रागभावावच्छिन्ने घटे तात्त्विकव्याप्त्यादिमतापि पृथिवीत्वेनातात्त्विकगन्धानुमितिदर्शनात्, प्रतिबिम्बेन च बिम्बानुमितिदर्शनात् । न च तत्रापि बिम्बरहितावृत्तित्वरूपा व्याप्तिस्तात्त्विक्येवेति वाच्यम्, एवंसत्यवृत्तिगगनादेरपि व्याप्यतापत्तेः । न च तत्र बिम्बपूर्वकत्वमेवानुमीयते, बिम्बव्यतिरेकप्रयुक्तव्यतिरेकप्रतियोगित्वरूपेणाप्रातिभासिकेन हेतुनेति – वाच्यम्, प्रयुक्तत्वं हि न तज्जनकत्वजन्यत्वादिरूपम्, व्यतिरेकयोः परस्परं तदभावात्, किंतु व्याच्यव्यापकभावः, तथा च बिम्बव्यतिरेकव्यापकव्यतिरेकप्रतियोगित्वं हेतुः स चाकाशादौ व्यभिचार्येव । तस्मात्तत्र प्रतिबिम्बेनैव बिम्बानुमानम्, अनुमेयस्य लिङ्गव्याप्त्यादिसमानसत्ताकत्वानियमस्यापास्तत्वात् । एतेन शब्देऽपि योग्यतासमानसत्ताकेन शब्दार्थेन भवितव्यम्, योग्यतावाक्यार्थयोः समानसत्ताकत्वनियमादिति कथं वेदान्तवाक्यार्थो योग्यताबाधेऽप्यबाधितः स्यादिति – परास्तम्, वेदान्तवाक्ये अखण्डार्थरूपवाक्यार्थाबाधरूपाया योग्यताया अप्यबाधाच्च । (घ)

नेपाली – द्वैतवादी :– प्रत्यक्ष आदि यदि अप्राण हुन् भने त्यस अवस्थामा उसकाद्वारा प्रसाधित व्याप्ति आदि बाधित होलान् । व्याप्ति आदिको बाध भएपछि वह्नि आदिरूप अनुमेय तथा अनुमितिगत प्रामाण्यको पनि बाध होला । किन भने

अनुमेय एवं अनुमितिगत प्रामाण्य व्याप्तिको समकक्ष हुन्छ। अन्यथा प्रातिभासिक व्याप्ति संवलित वाष्पाध्यस्त धूमकाद्वारा तात्त्विक अथवा व्यावहारिक अग्नि, व्याप्तिविशिष्ट धूमकाद्वारा पारमार्थिक अग्नि, विरुद्ध व्यावहारिक अबाधकाद्वारा विश्व तात्त्विक तथा सर्वज्ञत्वाल्पज्ञत्वरूप व्यावहारिक विरुद्ध धर्मका आधारताकाद्वारा जीवेश्वरको तात्त्विक भेद सिद्ध हुन्छ।

अद्वैतवादी :– तपाईंका भनाइ अनुसार व्याप्ति आदिका द्वारा समानसत्ताक नै अनुमेय सिद्ध हुन्छ। यो चाहिँ हामीहरूलाई अभीष्ट नै हुन्छ। किनभने ब्रह्मदेखि भिन्न अरू कुनै पनि अत्यन्ताबाध्य मानिँदैन। व्याप्त्यादिको समसत्ताक नै अनुमेयादि हुन्छन् भन्ने कुनै नियम छैन। किनकि व्यभिचारी लिङ्गका द्वारा पनि साध्ययुक्त देशमा प्रमारूप अनुमिति देखिन्छ। ध्वनिका ह्रस्वत्व आदि आरोपित धर्महरूबाट युक्त शब्दहरूका द्वारा प्रमात्मक शब्दको ज्ञान हुन्छ भनेर मीमांसकहरू पनि मान्दछन्। यतिमात्रै होइन गन्धप्राक् अभावकालीन घटमा तात्त्विक व्याप्ति आदिबाट युक्त पृथिवीत्वरूप तात्त्विक हेतुका द्वारा पनि भ्रमात्मक गन्धानुमिति देखिन्छ। मिथ्या प्रतिबिम्बबाट सत्यविम्बको अनुमिति प्रसिद्ध छँदैछ। यदि बिम्बाभाववदवृत्तित्वरूप व्याप्ति ता तात्त्विक नै हो। अतः त्यसबाट तात्त्विक बिम्बको सिद्धिमा कुनै असङ्गति हुँदैन भन्न मिल्दैन। किनभने बिम्बाभाववद् अवृत्तिलाई बिम्बको व्याप्त मानेमा गगनलाई पनि त्यसको व्याप्य मान्नु पर्ने हुन्छ। किनभने गगन सर्वत्र अवृत्ति हो। अतः बिम्ब अभावयुक्त देशमा पनि अवृत्ति हो। *'अयं प्रतिबिम्बो*

बिम्बपूर्वकः, बिम्बाभावप्रयुक्ताभाव प्रतियोगित्वात्' यस प्रकारको अनुमान यहाँ अभिमत छ। यसमा साध्य र साधन दुवै समानसत्ताक तात्त्विक हुन्, विषमसत्ताक होइनन् भनेर यदि भन्ने हो भने त्यो ठीक होइन। किनभने प्रयुक्तत्वको अर्थ यहाँ जनकत्व या जन्यत्व गर्न मिल्दैन। किनभने अभाव पदार्थ नित्य हुन्छ। त्यसमा परस्पर जन्यजनकभाव सम्भव छैन। अतः प्रयुक्तत्वको अर्थ व्याप्यव्यापक भाव भनेर गर्नुपर्दछ। त्यहाँ अनुमेयमा लिङ्गादिको समानसत्ताकत्वको नियम भङ्ग हुन्छ। अत एव जसले भन्दछन् कि शब्दगत योग्यताको समानसत्ताक नै शब्दार्थ हुनुपर्दछ। किनभने योग्यता र शब्दार्थमा समानसत्ताकत्वको नियम हुन्छ। अतः योग्यताको बाध भएपछि पनि वेदान्तवाक्यार्थ अवाधित कसरी रहन्छ ? भनेर शङ्का गर्न मिल्दैन। यो खण्डित हुन्छ। किनभने वेदान्तवाक्यमा अखण्डार्थरूप वाक्यार्थको अबाधरूप योग्यता पनि अबाधित हुन्छ। अतः त्यसबाट अबाधित अर्थको बोध उचित नै हो। (घ)

न च – तथापि वेदान्ततज्ज्ञानतत्प्रामण्यमिथ्यात्वे कथं तात्विकाद्वैतसिद्धिरिति – वाच्यम्, शब्दतज्ज्ञानतात्विकत्वं हि न विषयतात्विकत्वे तन्त्रम्, इदं रजतमित्यनाप्तवाक्यस्य तज्जन्यभ्रमस्य च त्वन्मते तात्विकत्वेऽपि तद्विषयस्या-तात्विकत्वात्। न च – ज्ञानप्रामाण्यस्य मिथ्यात्वे विषयस्यापि मिथ्यात्वं शुक्तिरूप्यज्ञाने दृष्टमिति प्रकृतेऽपि ज्ञानप्रामाण्य-मिथ्यात्वे विषयस्यापि मिथ्यात्वं स्यादिति – वाच्यम्, प्रामाण्यमिथ्यात्वं हि न विषयमिथ्यात्वे प्रयोजकम्, भ्रमप्रमा-

बहिर्भूते निर्विकल्पके विषयबाधाभावात्, किन्तु तदभाववति तत्प्रकारकत्वादिरूपमप्रामाण्यमेव तथा, तच्च प्रकृते नास्त्येव। न च–अर्थाबाधरूपप्रामाण्यस्य मिथ्यात्वादर्थस्यापि मिथ्यात्वं स्यादितिवाच्यम्, अबाधितार्थविषयत्वं हि यत् प्रामाण्यं तस्य मिथ्यात्वम् प्रकृते नार्थबाधात्, तद्बाधकप्रमाणासम्भवात्, तस्य सर्वबाधावधित्वात्, किंतु तद्विषयत्वरूपसम्बन्धात्तथा। तथा चाबाधितार्थविषयत्वरूपप्रामाण्यमिथ्यात्वेऽपि नार्थो मिथ्या। विशिष्टस्यैकांशमिथ्यात्वेऽप्यपरांशसत्यत्वात्, यथा दण्डाबाध-निबन्धनदण्डिपुरुषबाधेऽपि पुरुषो न बाधित एवेति ॥ (ङ)

इति अद्वैतसिद्धौ प्रत्यक्षस्योपजीव्यत्वभङ्गः ॥



नेपाली – शङ्का :– वेदान्त वाक्य र तिनको प्रमाव्यता मिथ्या भएर पनि तात्त्विक अद्वैतरूप अर्थ कसरी सिद्ध हुन्छ ?

समाधान :– शब्द र त्यसको ज्ञानलाई तात्त्विकताको विषयगत तात्त्विकताको प्रयोजक मानिंदैन। किनभने *'इदं रजतम्'* यस प्रकारको अनाप्तवाक्य र त्यसबाट जन्य भ्रम तपाईंका मतमा तात्त्विक हुन्। किन्तु त्यसको विष्या अतात्त्विक हुन्छ। माध्वमतमा शुक्तिरजतरूप विषयलाई असत् र त्यसका ज्ञानलाई सत् मानिन्छ।

शङ्का :– ज्ञानगत प्रामाण्य मिथ्या भएपछि विषय मिथ्या हुने कुरा शुक्तिरजतमा देखिएको छ। अतः प्रकृतमा वेदान्त प्रामाण्य मिथ्या भएपछि ब्रह्मरूप विषय पनि मिथ्या हुनुपर्दछ।

समाधान :– प्रामाण्य मिथ्या हुनु विषयमिथ्यात्वको प्रयोजक

हुँदैन। किनभने भ्रम र प्रमा यी दुवै कोटिबाट बहिर्भूत निर्विकल्पकको विषय अबाधित हुन्छ। अतः *‘तदभाववति तत्प्रकारत्वादिरूप’* अप्रामाण्यलाई नै विषयमिथ्यात्वको प्रयोजक मान्नु पर्दछ। यो कुरा यसमा छैन। किनभने ब्रह्मज्ञानलाई निष्प्रकारक मानिन्छ। अतः त्यसमा *‘तदभावति तत्प्रकारकत्व’* कसरी हुन्छ ?

शङ्का :– अर्थाबाधरूप प्रामाण्यको मिथ्या भएपछि अर्थलाई मिथ्या मान्नु पर्दछ।

समाधान :– अबाधितार्थविषयत्वरूप प्रामाण्य अखण्डाकार वृत्तिमा मानिन्छ। वृत्तिमा विषयबाधरूप मिथ्यात्व सम्भव छैन। किन कि त्यसको विषय परमार्थ सत्य हो। त्यसको बाधक प्रमाण असम्भव छ। यो ता सर्वबाधकको परम सीमा वा अवधि हो। वास्तवमा वृत्तिमा जुन मिथ्यात्व व्यवहार हुन्छ, त्यो विषयित्वरूप सम्बन्धको बाधित भएका कारणले हो। अतः अबाधितार्थविषयकत्वरूप वृत्तिगत प्रामाण्यको मिथ्या भएमा पनि अर्थ मिथ्या हुँदैन। किनभने विशिष्ट पदार्थको एक अंश मिथ्या भएमा पनि दोस्रो अंश सत्य हुने गर्दछ। जसरी दण्डको बाध भएमा पनि पुरुष वाधित हुँदैन। त्यसै गरेर अवाधितार्थविशिष्ट विषयितामा विषयिताको बाध भएर पनि अबाधित अर्थ रूप विशेषण अबाधित नै रहन्छ। (ङ)



अद्वैतसिद्धिको प्रत्यक्षस्योपजीव्यत्वभङ्गको नेपाली अनुवाद सकियो।



२०. प्रत्यक्षस्यानुमानबाध्यत्वसिद्धिः

किंच विपक्षबाधकसचिवमनुमानमपि प्रत्यक्षबाधकम् । ननु एवमपि 'औदुम्बरीं स्पृष्ट्वा उद्गायेत्' 'ऐन्द्र्या गार्हपत्यमुतिष्ठते' 'शरमयं बर्हिर्भवती'ति श्रुतित्रयग्राहि प्रत्यक्षं यथाक्रम'मौदुम्बरी सर्वा वेष्टयितव्ये'ति स्मृतिरूपेण सर्ववेष्ठनश्रुत्यनुमानेन 'कदाचन स्तरीरसि नेन्द्र सश्चसि दाशुष' इति मन्त्रसामर्थ्यलक्षणेन्द्रशेषत्वश्रुत्यनुमानेन चोदनालिङ्गरूपेण कुशश्रुत्यनुमानेन च बाध्येतेति सर्वमीमांसोन्मूलिता स्यादिति चेत् । (क)

नेपालीमा अर्थ :– विपक्ष बाधक तर्कबाट युक्त भएर प्रपञ्च मिथ्यात्वानुमान पनि 'सन् घटः' यस प्रत्यक्षको बाधक हुन्छ ।

द्वैतवादी :– प्रत्यक्षप्रमाण यदि अनुमानका द्वारा बाधित हुन्छ भने मीमांसा शास्त्र चौपट हुन्छ। किनभने मीमांसा दर्शन १।१।३ मा अनुमानका अपेक्षा प्रत्यक्षलाई प्रबल भनिएको छ । जस्ते *'औदुम्बरी स्पृष्ट्वा उद्गायेत्'* भनेर श्रुति वाक्यले भनेको छ – ज्योतिष्टोम यागमा 'सदः' नामक मण्डपका बीचोबीच जुन डुम्रीको हाँगो गाडिन्छ, त्यसलाई छोएर सामगायन गर्नुपर्दछ । किन्तु यसका विरुद्ध एउटा स्मृतिवाक्य भन्दछ – *'औदुम्बरी सर्वाविष्टयितव्या ।'* वस्त्रद्वारा बेरिएको डुम्रीको शाखालाई सोझै छुन सकिँदैन। अतः यस स्मृति वाक्यका भनाइद्वारा मूलभूत श्रुतिवाक्यको अनुमान त्यसैगरेर

बाधित हुन्छ । जसरी वह्निगत औषण्यप्रत्यक्षबाट शैत्यानुमान बाधित हुन्छ । त्यसैगरेर *'ऐन्द्रचा गार्हपत्यमुपतिष्ठते' (मै. सं. ३।२।४)* यहाँ प्रत्यक्षश्रुत ऐन्द्रीपदोत्तर तृतीया विभक्तिरूप श्रुतिद्वारा *'कदाचन स्तरीरसि नेनद्र सश्चसि दासुषे' (मै. सं. १।३।२।४)* यस ऐन्द्री ऋचाको विनियोग गार्हपत्य संज्ञक अग्निको उपस्थापन अर्थात् अभिमन्त्रणमा गरिएको छ । यसका विपरीत ऐन्द्री ऋचालाई बोधनसामर्थ्यरूप लिङ्गप्रमाणद्वारा ऐन्द्री ऋचामा इन्द्रोपस्थापन अङ्गताको अनुमान गर्दाखेरि प्रत्यक्ष श्रुति प्रमाणासँग बाधित हुन्छ । अतः ऐन्द्री ऋचाद्वारा गार्हपत्योपस्थापन नै गरिन्छ । यसैगरेर *'सोमा रौद्र'* नामको एउटा विकृति इष्टिमा *'शरमयं बर्हिः' (तै.सं.२।५।१)* यो प्रत्यक्ष वेदमा शर अर्थात् कुश जस्तो झार ओछ्याउने विधान गरिएको छ । त्यसका विरुद्ध *'प्रकृतिवद् विकृतिः कर्तव्याः'* यस न्यायबाट प्रकृतिभूत दर्शपूर्णमास इष्टिमा विहित कुशको त्यहाँ प्राप्तिको अनुमान गरिन्छ । किन्तु यस अनुमानको उक्त प्रत्यक्ष वाक्यबाट बाध गरिन्छ । जस्तै *'चोदनालिङ्गसंयोगे तद्विकारः प्रतीयेत् प्रकृति सन्निधानात्' (जै.सू.१०।४।२)* अर्थात् प्रकृति (दर्शपूर्णमास) कर्ममा विहित बर्हिको संयोग शरमय विशेषबाट हुने भएका कारण शरमय बर्हिको प्राप्ति यहाँ रहन्छ, कुशको होइन । प्रत्यक्षका द्वारा कथित तीनै अनुमानहरूको मीमांसामा जुन बाध भनिएको छ, त्यो सबै अद्वैतीका अनुसार अनुमानबाट प्रत्यक्षको बाध मान्दाखेरि विपरीत हुन्छ । (क)

न वैषम्यात्, तथा हि किमिदमापाद्यते, श्रुतित्रयग्राहिप्रत्यक्ष-मनुमानैर्बाध्येतेति वा, प्रत्यक्षविषयीभूतश्रुतित्रयमिति वा । नाद्यः, विरोधाभावेन तद्बाध्यबाधकभावस्य शास्त्रार्थत्वाभावात्, अस्माभिरनभ्युपगमाच्च, अनुक्तोपालम्भमात्रत्वे निरनुयोज्यानु-योगापत्तेः । अत एव न द्वितीयः, प्रत्यक्षविषयीभूतश्रुतित्रयस्य लिङ्गवाधकत्वपरेऽपि शास्त्रे प्रत्यक्षस्य लिङ्गवाध्यत्वे विरोधा-भावात्, न हि शब्दप्रत्यक्षयोरैक्यमस्ति, शब्दस्य च सर्वप्रमाणा-पेक्षया बलवत्त्वमवोचाम । तस्मान्मौढ्यमात्रमेतन्मीमांसा-विरोधोद्भावनम् । ननु प्रत्यक्षस्य लिङ्गवाध्यत्वे वह्न्यौष्ण्य-प्रत्यक्षं शैत्यानुमानस्यात्मस्थायित्वप्रत्यभिज्ञानं च क्षणिकत्वा-नुमानस्य बाधकं न स्यात्, प्रत्युतानुमानमेव तयोर्बाधकं स्यात् इति चेन्न, अर्थक्रियासंवादेन श्रुत्यनुग्रहेण च तत्र प्रत्यक्षयोः प्राबल्येनानुमानबाधकत्वात् । अपरीक्षितप्रत्यक्षं हि परीक्षितानु-मानापेक्षया दुर्बलं, 'नीलं नभ' इति प्रत्यक्षमिव नभोनीरूपत्वानु-मानापेक्षया, अतो न सामान्यतो दृष्टमात्रेण सर्वसङ्करापत्तिः । नन्वेवं पशुत्वेन शृङ्गानुमानमपि स्वात्, लाघवात् पशुत्वमेव शृङ्गित्त्वे तन्त्रम्, न तु तद्विशेषगोत्वादिकम्, अननुगतत्वेन गौरवादित्येतत्तर्कसध्रीचीनत्वेन प्रत्यक्षापेक्षया प्राबल्यात्, अनुकूलतर्कसचिव्यमेव हि अनुमाने बलम् । एवं च येन केनचित् सामान्यधर्मेण सर्वत्र यत्किञ्चिदनुमेयम्, लाघवतर्कसाचिव्यस्य सत्त्वात् । तावतैव च प्रत्यक्षबाधकत्वादिति व्यावहारिक्यपि व्यवस्था न स्यात्, न ह्यत्र प्रत्यक्षबाधादन्यो दोषोऽस्ति – इति चेत् । (ख)

नेपाली – अद्वैतवादी :– हाम्रो बाध्यबाधकभावका अपेक्षा उक्त मीमांसा कथित बाध्यबाधकभाव विषम अर्थात् भिन्न हो । द्वैतवादीलाई यहाँ आपत्ति के हो भने *'औदुम्बरीं स्पृष्ट्वोद्गायेत्' 'ऐन्द्र्य गार्हपत्यमुपतिष्ठते' 'शरमयं बर्हिः'* यी तीनथरी श्रुतिहरूद्वारा प्रत्यक्षरूपमा भनिएका तीनै अनुमानहरूद्वारा बाधित हुन्छन् ? अथवा प्रत्यक्षका विषयीभूत यी तीन ओटै श्रुतिहरूको बाध हुन्छ ? अथवा पक्ष असङ्गत हो ? किनभने उक्त श्रुतिविषयक प्रत्यक्षसँग स्मृत्यादि हेतुक अनुमानको कुनै विरोध छैन । तिनीहरूको बाध्यबाधक किन हुन्छ ? हामीहरूले त कहिल्यै पनि भनेनौँ कि अविरुद्ध प्रत्यक्ष र अनुमानको परस्परमा बाध्यघातक भाव हुन्छ । अतः तपाईंको आपत्ति अनुक्तोपालम्भमात्र हो । यस रीतिबाट तपाईं स्वयं *'निरनुयोज्यानुयोग'* नामको निग्रस्थानबाट निगृहीत हुन्छ । अत एव दोस्रो विकल्प पनि निरस्त हुन्छ । किनभने उक्त मीमांसाशास्त्रमा विभक्तिरूपश्रुतिको लिङ्ग–प्रमाणको बाधक बताइयो, तर प्रत्यक्षप्रमाणको अनुमानको होइन । अतः अनुमानप्रमाणका द्वारा *'सन् घटः'* यस प्रत्यक्ष बाध हुनलाई कुनै प्रकारको पनि मीमांसाले बाधा पुऱ्याउँदैन । श्रुतिरूप शब्दलाई बाधक भन्नाले श्रुतिविषयक प्रत्यक्षमा बाधकता आउँदैन । किनभने शब्द र प्रत्यक्ष दुवै एउटै होइनन्, अपितु भिन्नाभिन्नै पदार्थ हुन् । शब्दलाई चाहिं सबै प्रमाणहरूको अपेक्षा बलवान् भनिसकियो । *'प्रावल्यमागमस्यैव जात्या तेषु त्रिषु स्मृतम् ।'* अतः मिथ्यात्वानुमानको द्वारा 'सन् घटः' यस प्रत्यक्षको बाधमा मीमांसाको विरोधोद्भावन मूढता मात्र हो ।

द्वैतवादी :– अनुमानका द्वारा प्रत्यलाई बाध मान्दाखेरी वह्निगत औष्ण्य प्रत्यक्षलाई शीतताको अनुमान तथा आत्मगत स्थायित्वप्रत्यभिज्ञारूपप्रत्यक्षलाई क्षणिकत्वानुमानको बाधक मान्नसकिँदैन । यसका प्रतिकूल शीतानुमानलाई औष्ण्यप्रत्यक्ष तथा क्षणिकत्वानुमानलाई स्थायित्वप्रत्यभिज्ञारूप प्रत्यक्षलाई नै बाधक मान्नुपर्छ ।

अद्वैतवादी :– परीक्षित् प्रत्यक्षलाई प्रबल र अपरीक्षित्लाई दुर्बल भनिएको छ । बह्निगत औष्ण्य प्रत्यक्ष सुपरीक्षित हो । किन कि दाहपाकादि अर्थक्रियाको संवादले त्यस प्रत्यक्षलाई सुदृढ बनाउँछ । यसैगरेर आत्मगत स्थायित्वप्रत्यभिज्ञारूप प्रत्यक्षको समर्थन आत्माका स्थायित्वबोधक श्रुतहिरूद्वारा हुन्छ । अतः दुवै प्रत्यक्ष परीक्षित् हुन् । तिनको प्रबल हुनु न्यायोचित हो । अपरीक्षित् प्रत्यक्ष परीक्षित अनुमानका अपेक्षा दुर्बल हुन्छ । अतः सामान्यतः दृष्ट अनुमानका आधारमा अव्यवस्थाको आपादान गर्न सकिँदैन । एक प्रत्यक्ष बाधित अथवा एक अनुमान बाधक हुँदैमा सबै अनुमान बाधक हुँदैनन् ।

द्वैतवादी :– लाघवमूलक तर्कादिकाद्वारा परीक्षित् अनुमानलाई प्रत्यक्षको बाधक मानेमा सबैजसो प्रत्यक्षविरुद्ध सिद्ध होला । जस्तै शशकादिमा पशुत्वरूप हेतुद्वारा शृङ्गवत्वको अनुमान हुन थाल्ला । किनभने पशुलाई नै शृङ्गवत्ताको प्रयोजक वा व्याप्य मान्नुमा लाघव छ । अननुगत गोत्वादि धर्मलाई प्रयोजक अर्थात् स्थाप्य मान्नुमा गौरव छ । अनुकूल तर्कको सहकारिता नै अनुमान प्रमाणको बल मानिन्छ । यसरी, जसरी भए पनि कुनै

सामान्य धर्मका द्वारा कुनै पनि अनिुमान गर्न सकिन्छ। लाघव तर्कका सहायता मात्रले अनुमान प्रत्यक्षको बाधक हुन्छ। अतः समस्त व्यावहारिक व्यवस्था समाप्त हुन्छ। यस अनुमानको बाध एकमात्र प्रत्यक्षका द्वारा हुनसक्तथ्यो। अपितु अनुमान बाधित नै मानिराखिएको छ। (ख)

न अयोग्यशृङ्गादिसाधने प्रत्यक्षबाधस्यासम्भवेन तत्र व्याप्तिग्राहकतर्केष्वाभासत्वस्य त्वयाऽपि वक्तव्यत्वेव व्यवस्थाया उभयसमाधेयत्वात्, न हि तर्काभाससध्रीचीनमनुमानं प्रमाणमिति केनाभ्युपेयते, अत उपपन्नं सत्तर्कसचिवमनुमानं प्रत्यक्षस्य बाधकमिति ॥ (ग)

इति प्रत्यक्षस्यानुमानबाध्यत्वसिद्धिः ॥



अद्वैतवादी :– पशुत्वहेतुका द्वारा शशकादिमा यदि प्रत्यक्षयोग्य शृङ्ग सिद्ध गर्न सकिएमा नै प्रत्यक्षको बाधक हुन सक्ला। किन्तु यदि कुनै प्रत्यक्षको अयोग्य सूक्ष्म अथवा अदृश्य शृङ्ग सिद्ध गर्न खोजिन्छ भने त्यस अवस्थामा प्रत्यक्षलाई बाधकका रूपमा प्रस्तुत गर्न सकिँदैन। अतः त्यहाँ शृङ्गव्याप्ति ग्राहक तर्कमा आभासरूपतालाई तपाईंले मान्नुपर्छ। किनभने व्यावहारिक व्यवस्थाको सुरक्षा गर्नु हाम्रो र तपाईंको पनि कर्तव्य हो। तर्काभाससहित अनुमानलाई कसैले पनि प्रमाण मान्दैन। अतः सत्तर्कसमनिवत अनुमान नै अपरीक्षित् प्रत्यक्षको बाधक हुन्छ। सबै अनुमानहरू सबैथरी प्रत्यक्षका सहयोगी हुँदैनन्। (ग)

अद्वैतसिद्धिको प्रत्यक्षस्यानुमानबाधत्वसिद्धिःको नेपाली अनुवाद सकियो।



२१. प्रत्यक्षस्यागमबाध्यत्वम्

किंच परोक्षितप्रमाणभावशब्दबाध्यमपि प्रत्यक्षम् । ननु प्रत्यक्षं यदि शब्दबाध्यं स्यात्तदा जैमिनिना 'तस्माद्धूम एवाग्नेर्दिवा ददृशे नार्चि' रित्याद्यर्थवादस्या 'दितिर्द्यौरित्यादिमन्त्रस्य च दृष्टविरोधेनाप्रामाण्ये प्राप्ते' 'गुणवादस्तु' 'गुणादविप्रतिषेधः स्या'दित्यादिना गौणार्थता नोच्येत, 'तत्सिद्धिजातिसारूप्य-प्रशंसाभूमलिङ्गसमवायाद्' इति तत्सिद्धिपेटिकायां 'यजमानः प्रस्तर' इत्यादेगौणार्थता नोच्येत, त्वयापि प्रत्यक्षाविरोधाय तत्त्वम्पदयोर्लक्षणा नोच्येत, श्रुतिविरोधे प्रत्यक्षस्यैवाप्रामाण्य-सम्भवात्, न च तात्पर्यलिङ्गानामुपक्रमादीनामत्र सत्त्वान्नाद्वैत-श्रुतीनाममुख्यार्थत्वमितिवाच्यम्, 'यजमानः प्रस्तर' इत्यादावप्य-पूर्वत्वाद्येकैकलिङ्गस्य तात्पर्यग्राहकस्य विद्यमानत्वात् । एकैकलिङ्गस्य तात्पर्यनिर्णायकत्वे लिङ्गान्तरमनुवादकमेव, त्वन्मते प्रत्यक्षसिद्धे भेदे श्रुतिरिव, किं बाहुल्येन इति चेत् । (क)

नेपाली :– *'सन् घटः'* यो प्रत्यक्ष केवल परीक्षित अनुमानद्वारा नै बाधित हुन्छ भने परीक्षित प्रामाण्यक आगम प्रमाणबाट पनि बाधित हुन्छ ।

द्वैतवादी :– प्रत्यक्ष प्रमाण यदि शब्द प्रमाणबाट बाधित हुन्छ भने त्यस अवस्थामा पूर्वमीमांसा र वेदान्त दुवै विरुद्ध हुन्छन् । किनभने *'तस्माद् धूम एवाग्नेर्दिवा ददृशे' (तै.ब्रा.२।१।४)*

अर्थात् आगाबाट निस्किएको धूँवा नै दिनमा देखिइन्छन् । अग्निको ज्वाला भने देखिँदैन । यसप्रकारको अर्थवाद वाक्य र *'अदितिर्द्यौः, अदितिरन्तरिक्षम्' (तै.आ.१)* अर्थात् अदिति देवता नै द्युलोक तथा अन्तरिक्ष हो । यस मन्त्रको प्रामाणिकताको विरोध गर्दै महर्षि जैमिनिले भनेका छन् – *'दृष्टविरोधात्' (जै.सू.१।२।२)* अर्थात् उक्त अर्थवाद र मन्त्र दुवै नै दृष्टविरुद्ध अर्थात् विरुद्ध अर्थको प्रतिपादन गर्दछन् । किनभने न अग्निशिखा दिनमा अदृश्य हुन्छ न त अदिति देवता देखिन्छन् । अतः उक्त दुवै वाक्यहरू धर्ममा प्रमाण हुँदैनन् भन्ने भनाइमा भनिएको छ – *'गुणमादस्तु' (जै.सू.१।२।१०) 'गुणादविप्रतिषेधः' (जै.स.१।२।४७)* अर्थात् उक्त अर्थवाद तथा मन्त्र दुवै नै गौणरूपले आफ्आफ्नू विषयवस्तुलाई प्रस्तुत गर्दछन् । किनभने टाढा भएका कारण दिनमा आगो देखा पर्दैन र अदिति देवता माता पितादि सबै कुरा हो भनिएको छ । अतः दुवै वाक्यहरू अप्रमाण होइनन् । यदि प्रत्यक्ष प्रमाण नगण्य अथवा बाधित हुन्छ भन्ने हो भने त्यसलाई मुख्यार्थक नमानेर गौणार्थक मान्नु कुनै आवश्यक छैन ।

यसरी जैमिनि सूत्र *'तत्सिद्धि'* नामबाट प्रसिद्ध सूत्रमा जुन प्रत्यक्षले प्रत्यक्षका विरोधमा *'यजमानः प्रस्तरः' (तै.सं. २।६।५।३)* इत्यादि वाक्यहरूको गौणार्थकताको प्रतिपादन गरिएको छ । प्रत्यक्ष दुर्बल यद्वा बाध भएपछि त्यो सबै व्यर्थ हुन्छ । किनभने शब्द प्रमाण प्रबल हुन्छ । प्रत्यक्षलाई बाध गरेर जे जस्तो चाहन्थ्यो भन्न सक्तथ्यो । तत्सिद्धि टीकामा भनिएको छ – १. *'यजमानप्रस्तरः'* यस वाक्यमा प्रस्तर भनेको एक मुठी

कुश हो। यसलाई गौणरूपबाट यजमान भनिएको अर्थ यजमानको कार्यको सिद्धि प्रस्तरबाट हुन्छ भनिएको हो।

२. *'आग्नेयो वै ब्राह्मणः' (तै.सं.२।३।३।३)* मा ब्राह्मणलाई अग्नि यसकारणले भनिएको हो कि सृष्टिका आरम्भमा प्रजापतिका मुखबाट अग्नि र ब्राह्मणको उत्पपत्ति भएको भनिएको हो।

यसरी *'यजमानः प्रस्तरः'* आदिमा जब अपूर्वत्वादिरूप एक एक लिङ्ग नै तात्पर्यग्रहणमा पर्याप्त छन् भने धेरैको के आवश्यकता ? भन्न सकिन्छ। अतः धेरै लिङ्गहरूको उल्लेख नगरेर एकै लिङ्ग लिँदा तात्पर्य ग्रहण भइहाल्दछ भने धेरै अरू अनुवादक मात्र हुन्छन्। जसरी अद्वैतमतमाप्रत्यक्ष-प्रमाणबाट प्रसाधित भेदको श्रुति अनुवादिका हुन्छ। (क)

न वाक्यशेषप्रमाणान्तरसंवादार्थक्रियादिरूपपरीक्षापरी-क्षितस्य प्रत्यक्षस्य प्राबल्येन व्यवहारदशायामेव एतद्विरुद्धार्थग्राहिणो 'धूम एवाग्नेर्दिवा ददृशे' 'अदितिर्द्यौः' 'यजमानः प्रस्तर' इत्यादेस्तद्विरोधेनामुख्यार्थत्वेऽप्यद्वैतागमस्य परीक्षितप्रमाण-विरोधाभावेन मुख्यार्थत्वोपपत्तेः। प्रत्यक्षादेर्हि परीक्षया व्यावहारिकप्रामाण्यमात्रं सिद्धम्, तच्च नाद्वैतागमेन बाध्यते, बाध्यते तु तात्विकं प्रामाण्यम्, तत्तु परीक्षया न सिद्धमेव, अतो न विरोधः। *'धूम एवाग्ने'* रित्यादेस्तु मुख्यार्थत्वे प्रत्यक्षादेर्व्या-वहारिकं प्रामाण्यं व्याहन्येत। अतो विरोधात्तत्रामुख्यार्थत्वमिति विवेकः। यत्तुप्रत्यक्षाविरोधाय तत्त्वम्पदयोर्लक्षणा नाश्रीयेतेति तन्न, षड्विधलिङ्गैर्गतिसामान्येन चाखण्ड एवावधार्यमाणस्य तात्पर्यस्यानुपपत्तेर्जीवेशगतसर्वज्ञत्वकिञ्चिज्ज्ञात्वादीनामैक्यान्व-

यानुपपत्तेश्च । तात्पर्यविषयीभूताखण्डप्रतीतिनिर्वाहाय लक्षणाङ्गीकरणस्यैवोचितत्वात्, तात्पर्यविषयीभूतान्वयनिर्वाहाय लक्षणाश्रयणस्य सर्वत्र दर्शनात् । न च एवं सति अमुख्यार्थत्वं स्यादिति वाचयम्, तद्धि प्रतीयमानार्थपरित्यागेनार्थान्तरपरत्वं वा ? अशक्यार्थत्वं वा ? नाद्यः, सामानाधिकरण्येन प्रतीयमानस्यैक्यस्यात्यागात् । नान्त्यः, जहदजहल्लक्षणाश्रयणेन शाक्यैकदेशपरित्यागेऽपि 'सोऽयं देवदत्त' इत्यादिवाक्य इव शाक्यैकदेशस्यान्वयाभ्युपगमात्, विशेषणबाधेन विशेष्यमात्रान्वयस्यैवात्र लक्षणाशब्देन व्यपदेशात् । तथा चोक्तं वाचस्पतिमिश्रैः 'प्रस्तरादिवाकयमन्यशेषत्वादमुख्यार्थम्, अद्वैतवाक्यं त्वनन्यशेषत्वान्मुख्यार्थमेव । उक्तं हि शाबरभाष्ये 'न विधौ परः शब्दार्थ इति' । यथा चापूर्वत्वाद्येकैकतात्पर्यलिङ्गेन 'यजमानः प्रस्तर' इत्याद्यर्थवादवाक्यानां न स्वार्थपरत्वं तथा वक्ष्यामः । (ख)

नेपाली – अद्वैतवादी :– प्रत्यक्ष प्रमाणलाई सर्वथा हामीहरू बाधित मान्दैनौं । अपितु वाक्यशेष, प्रमाणान्तरसंवाद, अर्थक्रिया आदि रूप परीक्षाबाट परीक्षित् प्रत्यक्षलाई व्यवहारदशामा प्रबल मानिन्छ । अतः त्यसका विरुद्ध अर्थका प्रतिपादक *'धूम एवाग्नेर्दिवा ददृशे' 'अदितिर्द्यौः' 'यजमानः प्रस्तरः'* इत्यादि वाक्यहरू गौणार्थक हुन् । किन्तु अद्वैत श्रुतिहरूका विरोधी 'सन् घटः' यो प्रतयक्ष परीक्षित् होइन । अपितु भ्रमसाधारण हो । परीक्षाका आधारमा प्रत्यक्षादिमा केवल व्यावहारिक प्रामाण्य सिद्धि हुन्छ । त्यसको अद्वैत आगमद्वारा बाध गरिँदैन, केवल अतात्त्विक प्रमाण्यको बाध गरिन्छ । अर्थात् अतात्त्विक

प्रामाण्यको परीक्षाद्वारा सिद्ध हुँदैन । अतः प्रकृतमा कुनै विरोध प्रसक्त हुँदैन । हो, *'धूम एवाग्नेः'* इत्यादिलाई मुख्यार्थक मान्दाखेरि प्रत्यक्षको व्यावहारिक प्रामाण्य बाधित हुन्छ । अतः प्रत्यक्षविरोधका आधारमा तिनलाई गौणार्थक मानिएको हो । यही कुरा अद्वैत श्रुतिहरूसँग पृथक् देखिन्छ ।

प्रत्यक्ष दुर्बल हुन्छ भन्ने कुरा जुन भनियो, त्यसमा प्रत्यक्षका विरोधबाट डराएर 'तत्' र 'त्वम्' पदहरूको लक्षणा गर्नु हुँदैन भन्नु ठीक होइन । किनभने प्रत्यक्ष विशेषदेखि डराएर उक्त पदहरूको लक्षणा गरिँदैन । अपितु त्यहाँ लक्षणाको प्रयोजक अन्वयानुपपत्ति तथा तात्पर्यानुपपत्ति हो । अर्थात् उपक्रमादि षड्विध लिङ्गको आधारमा बुझ्नु पर्छ । *'गति सामान्यात्' (ब्र. सू. १।१।१०)* अर्थात् सबै वेदान्त वाक्यहरूमा एउटा चेतनतत्त्वको अवगति समानरूपबाट हुन्छ । यस सूत्रका सहायताबाट एक अखण्ड चिन्मात्रमा जुन तात्पर्य निर्णित हुन्छ, त्यसको अन्यथा उपपत्ति हुनसक्तैन । 'तत्' र 'त्वम्' दुवै पदहरूको लक्षणा एक अखण्ड चैतन्यमा गरिन्छ । यसैगरेर नै तात्पर्य विषयीभूत अखण्डप्रतीतिको निर्वाह हुन्छ । तात्पर्यविषयीभूत अन्वयको उपपत्यर्थको नै सर्वत्र लक्षण गरिन्छ ।

लक्षणापक्षमा वेदान्तवाक्यहरूमा अमुख्यार्थको प्रसक्ति हुन्छ भन्ने शङ्का गर्न मिल्दैन । किनभने यस पक्षमा अमुख्य अर्थ भनेको के हो ? – १. प्रतीयमान शक्यार्थलाई त्याग गरेर अर्थान्तरत्व हो कि ? अथवा २. अवाच्यार्थत्व हो ? प्रथम पक्ष उचित होइन । किन कि जसरी *'यजमानः प्रस्तरः'* यस वाक्यमा प्रतीयमान

र प्रस्तरलाई अभेद मानिएको छ। त्यसलाई परित्याग गरेर यजमानकार्य साधक प्रस्तर भनेर गौण अर्थ गर्नुपर्दछ। त्यसैगरेर तत्त्वमसि वाक्यमा प्रतीयमान तत् र त्वम्‌को समाधानाधिकरण्य अर्थात् एकार्थबोधकत्व अथवा बोध्यत्व सम्बन्धेन एकार्थ वृत्तित्व हो। त्यसलाई यहाँ परित्याग गरिँदैन। किनभने विवरणकारका मतमा शुद्ध चैतन्यलाई वृत्तिको विषय मानिन्छ। अतः तत्पदजन्य र त्वम्पदजन्य लक्षणारूप वृत्तिको विषयता शुद्ध चैतन्यमा मानिन्छ। अतः अमुख्यार्थत्वापत्ति कसरी हुन्छ ? द्वितीय अर्थात् अवाच्यार्थत्व पक्षमा 'यजमान' पदको वाच्य अर्थलाई त्याग गरेर यजमान कार्यसाधनलाई यजमान पदको गौण अर्थ मानेर अमुख्यार्थ भनेर जसरी स्वीकार गरिएको छ, त्यसैगरेर 'तत्' र 'त्वमसि' वाक्यमा हुँदैन। किनभने अद्वैत सम्प्रदायप्रसिद्ध भागत्याग लक्षणामा सम्पूर्ण वाच्यार्थलाई परित्याग गर्न सकिँदैन। केवल विरोधी विशेषण अंशलाई त्यसरी नै परित्याग गरिन्छ जसरी 'सोऽयं देवदत्तः' यस वाक्यमा 'तत्ता' र 'इदन्ता' को परित्याग गर्दा पनि देवदत्तरूप विशेष्य अंशको परित्याग गरिँदैन। अतः शुद्ध चैतन्यरूप विशेष्यार्थमा 'तत्' र 'त्वम्' पदहरूको अन्वयलाई यहाँ भागत्यागलक्षणा शब्दबाट भनिन्छ। श्रीवाचस्पति मिश्रले पनि भनेका छन् *'प्रस्तरादिवाक्यमन्यशेषत्वादमुख्यार्थम्, अद्वैतवाक्यं तु अनन्यशेषत्वामुख्यार्थमेव'* अर्थात् 'यजमानः प्रस्तरः' इत्यादि वाक्यहरूको तात्पर्य प्रस्तरको यजमानरूपताका प्रतिपादनमा होइन, अपितु प्रस्तरका प्रशंसामा हो। किन्तु अद्वैतवाक्यहरूको अद्वैतरूप अर्थका प्रतिपादनमा नै तात्पर्य हुन्छ। अतः अद्वैतवाक्य मुख्यार्थक

हो। शाबर स्वामीले पनि भनेका छन् – *'न विधौ परः शब्दार्थः'* अर्थात् अज्ञातज्ञापकरूप विधिवाक्यमा स्वार्थदेखि भिन्न अर्थ अभिप्रेत हुँदैन। यसरी यो निश्चय हुन्छ कि उपक्रमोपसंहारादि ६ लिङ्गहरूको सहायताबाट नै तात्पर्यको निर्णय हुन्छ। एक एक लिङ्गबाट होइन। अतः *'यजमानः प्रस्तरः'* इत्यादि अर्थवाद वाक्यहरूमा स्वार्थपरता हुँदैन। यो कुरा अगाडि गएर आगमबाधोद्वार प्रकरणमा गएर विस्तृतरूपमा उल्लेख गरिने छ। (ख)

ननु अन्यशेषत्वानन्यशेषत्वे नामुख्यार्थत्वमुख्यार्थत्वयोः प्रयोजके, किन्तु मानान्तरविरोधाविरोधौ, अन्यशेषेऽपि मानान्तराविरोधे 'इयं गौः क्रय्या बहुक्षीरे' त्यादौ लोके 'सोऽरोदी' इत्यादौ च वेदे प्रस्तरादिवाक्यवदमुख्यवृत्तेरनाश्रयणाद्, अनन्यशेषेऽपि 'सोमेन यजेते' त्यादौ वैयधिकरण्येनान्वये विरुद्धत्रिकद्वयापत्त्या सामानाधिकरण्येनान्वये प्रत्यक्षाविरोधाय च सोमवता यागेनेति मत्वर्थलक्षणाया आश्रयणात्। एवं विचारविधायके 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासे' ति सूत्रे 'तद्विजिज्ञासस्वे'ति श्रुतौ च मानान्तरविरोधेन विध्यन्वयाय जिज्ञासाशब्देन विचारलक्षणायाः 'सर्वं खल्विदं ब्रह्मे'त्यादौ चामुख्यार्थतायाः स्वीकृतत्वात्, सर्वस्यापि वाक्यस्यावाच्ये ब्रह्मणि लक्षणाया एवेष्टत्वेनामुख्यार्थत्वनिषेधायोगाच्च, अन्वयानुपपत्तेस्तात्पर्या–नुपपत्तेर्वा लक्षणाबीजस्य विध्यविधिसाधारणत्वाच्च। शाबरं तु वचनमर्थवादमुख्यत्वाय विधौ न लक्षणेत्येवम्परम्, तस्मान्न प्रत्यक्षं शब्दबाध्यम् इति चेत्। (ग)

नेपाली – द्वैतवादी :– न अन्यशेषत्व अमुख्यार्थकताको प्रयोजक हुन्छ न अनन्यशेषत्व नै मुख्यार्थताको प्रयोजक हुन्छ । किन्तु प्रमाणान्तरविरोध अमुख्यार्थकता तथा प्रमाणान्तरताविरोध मुख्यार्थताको प्रयोजक हुन्छ । अत एव *'इयं गौ बहुक्षीरा'* आदि अन्यशेष अर्थात् गोप्रशंसापरक लौकिक र *'सोऽरोदीद् यदरोदीद् तद्रुद्रस्य रुद्रत्वम्' (तै.सं.२।५।२०)* इत्यादि वैदिक वाक्यहरूको प्रत्यक्षप्रमाणबाट विरोध न हुने भएका कारण स्वार्थमा तात्पर्य मानिन्छ । *'यजमानः प्रस्तरः'* आदि वाक्यहरूका सरह स्वार्थ अपेक्षित हुँदैन । अनि प्रमाणान्तरबाट विरोध हुनाका कारण *'सोमेन यजेत' (तै.सं. ३।२।२।७१)* इत्यादि अनन्यशेषभूत वाक्यलाई पनि वाच्यार्थबाट भिन्न लाक्षणिक अर्थपरक मानिन्छ । यहाँ *'सोमेन यागम्'* 'यागेनेष्टं भावयेत्' यस्तो सोम र यागको करणत्व र कर्मत्वात्मक वैयधिकरण्यरूपबाट भावनामा अन्वय गरेर यागमा विरुद्ध दुई त्रिक धर्म प्राप्त हुन्छन् । अर्थात् जुन समय 'सोमेन यागम्' यस्तो अन्वय गरिन्छ । त्यस यस्तो अन्वय गरिन्छ । त्यस समय *'यागेनेष्टं भावयेत्'* यस्तो अन्वय गर्दाखेरि यागमा गुणत्व, विषेयत्व र उपादेयत्व यी तीनोटा धर्महरू मान्नुपर्दछ । प्रधानत्वको गुणत्वबाट अनुवाद्यत्वको विषयत्वबाट तथा उद्देश्यत्वको उपादेयत्वसँग सहज विरोध हुन्छ । जुन पदार्थ जुन कालमा प्रधान हुन्छ, त्यसै समयमा गौण कसरी हुन्छ ? जुन अनुवाद्य हो । त्यो विधेय तथा जुन उद्देश्य हो, त्यो त्यसै कालमा उपादेय हुँदैन । फलतः दुवै त्रिक परस्पर विरुद्ध हुन् । अतः तिनलाई विरुद्ध त्रिकद्वय भनिन्छ । *'सोमेन यागेन भावयेत्'*

यस्तो एउटै कारणत्वरूपले सोम र यागका भावनामा अन्वय गर्दाखेरि प्रत्यक्ष प्रमाणसँग विरोध उपस्थित हुन्छ। किनभने 'सोम' शब्द एउटा लहरो विशेषमा रूढ अर्थात् प्रसिद्ध छ। अतः त्यो यागरूप क्रियाको वाचक हुँदैन। यसैकारण दुवै पदहरूको भिन्न भिन्न अर्थ हुनाको कारण *'सोमेन यागेनेष्टं भावयेत्'* यस्तो अन्वय गर्न सकिँदैन। किनभने समान विभक्तिक पदहरूकाद्वारा अभिन्न अर्थको प्रतिपादन हुन्छ, भिन्नाभिन्नै अर्थको होइन। यसकारण प्रत्यक्षविरोधबाट वचनका लागि 'सोम' पदलाई सोमवान्मा लक्षणा गरेर *'सोमवता यागेनेष्टं भावयेत्'* यस्तो अन्वय गर्ने आदेश दिइयो – *'तद्गुणांस्तु विधीयेरन् अविभागाद् विधानार्थे न चेदन्येन शिष्टाः' (जै.सू.१।३।९)* अर्थात् सोमादि गुण र यागादिरूप कर्म दुवैको विधान एक विशिष्टरूपमा गरियोस्। जबकि दुवै अरू वाक्यबाट विहिन भएका हुन्।

यसैगरेर ब्रह्मविचार विधायक *'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' (ब्र. सू. १।१।१)* यस सूत्र र *'तद्विजिज्ञासस्व:' (तै.उ.३।१)* यस श्रुतिमा प्रमाणान्तरको विरोध हुनाको कारण 'जिज्ञासा' पदका विचारमा लक्षणा गरिन्छ। अन्यथा जिज्ञासामा कर्तव्यताको विधान सम्भव छैन। किनभने ज्ञान सरह इच्छा पनि विषयको अधीन हुन्छ। *'ज्ञानेच्छाकृतयः सविषया भवन्ति।'* किन्तु पुरुषका अधीन हुँदैनन् ताकि पुरुष जुन बेला चाहोस् इच्छा गरोस्। *'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' (छा.उ.३।१४।१)* इत्यादि श्रुतिवाक्यहरूमा अमुख्यार्थत्व नै मानिन्छ। किनभने शुद्ध ब्रह्म कुनै शब्दको वाच्य हुँदैन। अतः त्यसमा सबै पदहरूको पनि लक्षणा नै मानिन्छन्। अमुख्यार्थत्वको

निषेध श्रुतिवाक्यहरूमा सम्भव छैन। अन्वयानुपपत्ति या तात्पर्यानुपपत्ति लक्षणाका प्रयोजक हुन्। जुन कुरा जहाँ पनि सम्भव छ। चाहे ती विधिवाक्य हुन् अथवा अविधि वाक्य हुन्। शाबर स्वामीले जुन भन्नुभयो – *'न विधौ परःशब्दार्थः'* यसको तात्पर्य यति नै हो कि अर्थवादको अमुख्यता बनाइ राख्नका लागि विधिवाक्यमा लक्षणाको निषेध गरिएको छ। अतः प्रत्यक्ष प्रमाण शब्दका द्वारा बाधित हुनसक्तैन। (ग)

न भावानवबोधात्। तात्पर्यविषयीभूतार्थबोधकत्वं हि मुख्यार्थत्वम्, न शक्यार्थमात्रबोधकत्वम्, अन्यार्थतात्पर्यकत्वाच्चा–मुख्यार्थत्वम्, न लाक्षणिकत्वमात्रम्। तथा चाद्वैतागमस्य स्वतात्पर्यविषयीभूतार्थबोधकत्वनिर्वाहाय लक्षणाश्रयणेऽपि मुख्यार्थत्वमुपपन्नमित्यवोचाम। एवं च 'सोमेन यजेते' त्यादिविशिष्टविधेर्विशेषणे तात्पर्याभावान्मत्वर्थलक्षणायामपि स्वार्थापरित्यागाच्च नामुख्यार्थत्वम्। जिज्ञासापदे तु ज्ञाधातुनेष्यमाणज्ञानलक्षणाङ्गीकारानङ्गीकारमतभेदेऽपि सन्प्रत्ययस्य विचारे जहल्लक्षणाभ्युपगमस्योभयत्र तुल्यत्वात् शक्यार्थपरित्यागेऽपि विधितात्पर्यनिर्वाहात् नामुख्यार्थत्वम्। न हि वाक्यार्थप्रतीत्यन्यथानुपपत्त्या पदमात्रे लक्षणायामपि वाक्यस्यामुख्यार्थत्वम्, प्रतीतस्यार्थस्यानन्यशेषत्वेन मुख्यत्वात्। यत्र पुनः प्रतीत एव वाक्यार्थोऽन्यशेषत्वेन कल्प्यते, तत्र वाक्यस्या–मुख्यार्थत्वमेव। अन्यद्धि पदतात्पर्यमन्यच्च वाक्यतात्पर्यम्, 'सैन्धवमानय' 'गङ्गायां वसन्ती' त्यादौ वाक्यतात्पर्यैक्येऽपि पदतात्पर्यभेदात्, 'विषं भुङ्क्ष्वे' त्यादौ पदतात्पर्याभेदेऽपि

वाक्यतात्पर्यभेदात् । अत एव 'इयं गौः क्रय्या बहुक्षीरे' त्यादिवाक्यार्थस्यावश्यं क्रेतव्येति विधिशेषत्वेन तत्प्राशस्त्य-लक्षकत्वात्, 'सोऽरोदी' दित्यादिवाक्यार्थस्य च 'बर्हिषि रजतं न देयं हिरण्यं दक्षिणे'ति विधिशेषत्वेन रजतनिन्दाद्वारा तत्प्राशस्त्यलक्षकत्वात्, 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म तज्जलानि'ति वाक्यार्थस्य 'शान्त उपासीते' ति शमविधिशेषत्वेनात्यनायाससिद्धत्वरूप-तत्प्राशस्त्यलक्षकत्वादमुख्यत्वमेव । अत एव मानान्तरविरोध एव लक्षणेत्यपास्तम्, 'इयं गौः क्रय्या बहुक्षीरे' त्यादिना प्राशस्त्यलक्षणायां व्यभिचारात्, किन्तु परमतात्पर्यविषयीभूतार्थ-प्रतीतिनिर्वाहायैव सर्वार्थवादेषु लक्षणा । एतावांस्तु विशेषः विधिप्राशस्त्ये लक्षणातः प्रागर्थवादवाक्यार्थज्ञानम्, तस्य प्रमाणान्तरविरोधे बाध एव, यथा 'प्रजापतिरात्मनो वपामुदक्खिद' दित्यादौ । अत एव तत्र गुणवादमात्रम्, प्रमाणान्तरप्राप्तौ त्वनुवादमात्रम् 'अग्निर्हिमस्य भेषज' मित्यादौ । अत एव तदुभयत्रावाधिताज्ञातज्ञापकत्वरूपप्रामाण्यशरीरानिर्वाहा-दप्रामाण्यम् । यत्र पुनः प्रमाणान्तरप्राप्तिविरोधौ नस्तस्तत्र प्रामाण्यशरीरनिर्वाहाद् भूतार्थवादत्वम् यथा 'इन्द्रो वृत्राय वज्रमुदयच्छ' इत्यादौ, अयमेव देवताधिकरणन्यायः । (घ)

नेपाली – अद्वैतवादी :– हाम्रो भाव नबुझेकोले यो आक्षेप गरिएको हो । जुन वाक्य आफ्नो तात्पर्यको विषयीभूत अर्थका बोधक हुन्छ । त्यसलाई मुख्यार्थक भनिन्छ । केवल वाच्यार्थको बोधकलाई मुख्यार्थक भन्न मिल्दैन । यसैगरेर जुन वाक्यको तात्पर्य अन्य अर्थमा हुन्छ, त्यसलाई अमुख्यार्थक मानिन्छ ।

केवल लाक्षणिक अर्थको बोधकतालाई अमुख्यार्थक भनिँदैन। अद्वैतवाक्यमा तात्पर्यविषयीभूत अर्थको बोधकताको निर्वाह गर्नका लागि लक्षणाको सहारा लिँदाखेरि पनि मुख्यार्थता उपपन्न हुन्छ। यो नै हाम्रो आशय हो। यसरी *'सोमेन यजेत'* इत्यादि गुणविशिष्ट कर्मको विधायक वाक्यहरूको केवल सोमादिरूप विशेषणको विधानमा तात्पर्य छैन। अतः मत्वर्थ लक्षणाको आश्रयण गर्दा पनि स्वार्थको परित्याग नहुँदाखेरी पनि त्यसमा अमुख्यत्व आउँदैन। 'जिज्ञासा' पदमा 'ज्ञा' धातुको इष्यमाण ज्ञानमा लक्षणा केही नृसिंहाश्रमादि आचार्यहरू मान्दछन्। त्यो ठीक होइन। किन्तु 'सन्' प्रत्ययका विचारमा जहति लक्षणा मान्नु उभयत्र समान छ। लक्षणापक्षमा शक्यार्थको त्याग भएपछि पनि विचारगत कर्त्तव्यतारूप तात्पर्यार्थको निर्वाह हुने भएको कारण अमुख्यार्थत्वापत्ति हुँदैन। किनभने वाक्यार्थ प्रतीतिको अन्यथानुपपत्तिबाट एक पदको लक्षणा गरेका कारणले मात्र पूरा वाक्य अमुख्यार्थक हुँदैन। अपितु वाक्यका द्वारा प्रतीयमान अर्थ कुनै अर्काको शेष अर्थात् अङ्ग नभएका कारण मुख्य नै मानिन्छ। जुन ठाउँमा वाक्यलाई अमुख्यार्थक मानिन्छ। त्यस ठाउँमा पदतात्पर्य भिन्नै हो र वाक्य तात्पर्य भिन्नै हो। 'सैन्धवमानय' 'गङ्गायां वसन्ति' इत्यादि ठाउँमा वाक्यको तात्पर्य एक हो। पदहरूको तात्पर्य भिन्नै हो। अत एव *'इयं गौबहुक्षीरा'* इत्यादि वाक्यमा *'क्रेतव्या'* यस विधिको शेषता अर्थात् पूर्तिका लागि गोप्राशस्त्यलाई लक्षकता मानिन्छ। *'सोऽरोदीत्'* इत्यादि वाक्य *'वर्हिषि रजतं न देयम्'* अर्थात् यज्ञमा चाँदीको दक्षिणा

दिनु हुँदैन भन्ने यस विधिको शेषतालाई निर्वाह गर्नका लागि रजतगत अप्राशस्त्यलाई लक्षक मानिन्छ। *'सर्व खल्विदं ब्रह्म' 'तज्जलान्'* इत्यादि वाक्य पनि *'शान्त उपासीत'* यस विधिबाट विहित शमविधिका शेषताका रूपमा अप्रयत्नसुलभत्वरूप प्राशस्त्यको लक्षक हुन्छन्। अतः यहाँ *'सर्वं खल्विदम्'* यस वाक्यको अर्थलाई अमुख्य नै मानिन्छ।

यसप्रकार जसले भनेका थिए कि प्रमाणान्तरको विरोध भएमा नै लक्षणा गरिन्छ। सो कुरा ठीक होइन। किनभने *'इयं गौ बहुक्षिरा'* इत्यादि वाक्यको गोगत प्राशस्त्यका लक्षणामा व्याभिचार हुन्छ। अर्थात् प्रमाणान्तरको विरोध नभएमा पनि यहाँ लक्षणा गरिन्छ। वस्तुस्थिति यो हो कि वाक्यको परमतात्पर्यको विषयीभूत अर्थको प्रतीतिको निर्वाह गर्नका लागि नै सबै अर्थवाद वाक्यहरूमा लक्षणा गरिन्छ। यति अन्तर अवश्य छ कि अर्थवाद वाक्यहरूमा लक्षणाबाट पहिले वाक्यार्थको ज्ञान हुन्छ। त्यसमा प्रमाणान्तरबाट विरोध भएमा बाध हुन्छ। जस्तै – *'प्रजापतिरात्मनो वपामुदक्खिदत्'* अर्थात् प्रजापतिले आफ्नो पेटको बोसो (झिल्ली) झिकेर अग्निमा आहुति गरे भन्ने कुरा अपत्यारिलो र असम्भव पनि भएको हुँदा त्यसको बाध हुन्छ। यसता कुरामा त्यसलाई गुणवाद मात्र मानिन्छ। यदि अर्थवाद प्रतिपादित अर्थ लोकमा प्रमाणान्तरबाट अवगत हुन्छ भने त्यसलाई अनुवाद मात्र भनिन्छ। जस्तै – *'अग्निर्हिमस्य भेषजम्'* अर्थात् आगो शीतको निवारक हो। यसप्रकारका ठाउँहरूमा अबाधित र अज्ञात अर्थको बोधकत्वरूप प्रामाण्यको निर्वाह हुने भएका

कारण यथाभूतार्थवादत्व मानिन्छ। जस्तै – *'इन्द्रो वृत्राय वज्रमुदयच्छत्'* अर्थात् इन्द्रले वृत्रासुरमाथि वज्रको प्रहार गरे। इत्यादि ठाउँहरूमा भूतार्थवादत्व भनिन्छ। यहाँ अझै स्पष्ट पार्न सुरेश्वराचार्यको वार्तिक पनि उद्धृत गरिन्छ। जस्तै –

विरोधे गुणवादः स्यादनुवादोऽवधारितः ।
भूतार्थवादस्तद्धानादर्थवादस्त्रिधा मतः ॥

– बृहदारण्यक वार्तिक

वेदान्तसिद्धान्तमा भूतार्थवादका लागि देवताधिकरणन्यायको व्यवहार गरिन्छ। पूर्वमीमांसले देवताको शरीरादिको निराकरण गरेको भए तापनि अद्वैतवेदान्तले भने देवविग्रहादिलाई समर्थन गरेको छ। उदाहरणका लागि ब्रह्मसूत्र (१।४।८) मा दिएको छ। देवविग्रहादिका प्रतिपाद वाक्यहरूलाई भूतार्थवाद भनिन्छ। (घ)

ननु तर्ह्यादित्यो यूप इत्यादौ वाक्यार्थप्रतीत्यर्थमेव लक्षणाङ्गीकारादमुख्यार्थत्वं न स्यात्, न स्याद्यद्यादित्यसदृशो यूप इति वाक्यार्थपर्यवसानं स्यात्, किन्तु गुणवृत्त्या प्रतीतस्यापि वाक्यार्थस्य यूपे पशुं बध्यनातीति विधिशेषत्वेन तत्प्राशस्त्यलक्षकत्वमस्त्येव, तेनैवामुख्यत्वम्, न त्वादित्यपदगौणतयेति तत्सिद्धिपेटिकायां सर्वोदाहरणेष्वप्यवान्तरवाक्यार्थप्रतीतये गुणवृत्तिप्रकाराः प्रदर्शिता इति द्रष्टव्यम्। कर्मप्राशस्त्यलक्षणा तु सर्वार्थवादसाधारणी तत्रास्त्येवेति नामुख्यार्थत्वानुपपत्तिः। अत उपपन्नं प्रस्तरादिवाक्यवैषम्यमद्वैतवाक्यस्य। यच्चोक्तमर्थवादमुख्यार्थत्वाय विधौ न लक्षणेत्येवंपरं शबरस्वामि–

वचनमिति, तन्न, अश्वप्रतिग्रहेष्टौ 'प्रतिगृह्णीया' दिति विधौ प्रतिग्राहयेदिति व्यवधारणकल्पनया अर्थवादानुसारेण प्रयोजक–व्यापारलक्षणाया अङ्गीकरणात्, तस्माद्विधौ तात्पर्यवति वाक्ये प्रतीयमानवाक्यार्थातिरिक्तोऽन्यः शेषी नास्तीत्येवं परमेव तद्वचम् । अतः सिद्धमद्वैतागमस्य लाक्षणिकत्वेऽपि मुख्यार्थत्वात् प्रत्यक्षबाधकत्वमिति शिवम् ॥ (ङ)

नेपाली – शङ्का :– वाक्यार्थप्रतीतिका लागि जुन वाक्यमा लक्षणा मानिन्छ, तिनलाई यदि अमुख्यार्थक मानिएन भने त्यस अवस्थामा *'आदित्यो यूपः'* इत्यादि वाक्यहरूमा वाक्यार्थका प्रतीतिका लागि लक्षणा गरिन्छ । अतः तिनमा अमुख्यार्थत्व मान्नु हुँदैन । किन्तु सबै अर्थवादवाक्यहरूमा लक्षणाश्रयको कारण नै अमुख्यार्थत्व मानिन्छ ।

समाधान :– *'आदित्यो यूपः'* इत्यादिमा अवश्य नै अमुख्यार्थ नहुँदो हो त 'आदित्य सरह चमक भएको यूप हुन्छ' यत्ति नै अर्थमा त्यस वाक्यको पर्यवसान हुन्थ्यो । परन्तु त्यस्तो होइन, अपितु गौणीवृत्तिबाट प्रतीयमान *'आदित्या सदृशो यूपः'* यस प्रकारको अर्थ *'यूपे पशुं बध्नाति'* यस विधिको शेष मानिन्छ । अतः यूपगत प्राशस्त्यको लक्षकता *'आदित्यो यूपः'* यस वाक्यमा मानिन्छ । यसैकारण उक्त वाक्यलाई आफ्ना स्वार्थमा पर्यवसान नमानेर स्वाथर्गप्रतीतिका अनन्तर विधेय प्राशस्त्य लक्षणाका द्वारा विधिवाक्यका साथ एकवाक्यता स्थापित गरिन्छ । यसैकारण *'आदित्यो यूपः'* यस वाक्यका अर्थमा अमुख्यता आउँछ । किन्तु 'आदित्य' पदको गौणता कारण होइन । कर्मगत

प्राशस्त्यलक्षणा पनि तिनमा छ। जुन सबै अर्थवाद वाक्यहरूमा समानरूपले पाइन्छ। अतः तिनमा अमुख्यार्थत्वको अनुपपत्ति छैन। सारांशमा *'यजमान प्रस्तरः'* इत्यादि वाक्यहरूको अत्यन्त वैलक्षण्य अद्वैत वाक्यहरूमा सिद्ध भयो। अतः तिनको समनताको प्रदर्शन केवल भावानवबोधका कारणले थियो।

यो जुन कुरा भनियो कि अर्थवाद वाक्यको अमुख्यार्थताका लागि विधिवाक्यमा लक्षणा गरिँदैन भन्ने अभिप्रायले शबर स्वामीले भन्नुभएको छ – *'न विधौ परः शब्दार्थः'* यस्तो भन्नु उचित होइन। किनभने *'अश्वप्रतिग्रहइष्टिको प्रतिगृह्णीयाद्'* यस विधिपदको *'प्रतिग्राह्येत्'* मा व्यवधारण कल्पनात्मक लक्षणा मीमांसकहरूले नै मानेका छन्। यसैलाई व्यवधारणकल्पना भनिन्छ। अतः *'न विधौ परः शब्दार्थः'* यस शाबरवचनको यस्तो अर्थ गर्नु पर्दछ कि तात्पर्ययुक्त वाक्यमा प्रकृत वाक्यबाट अन्य शेषी वाक्यको कल्पना गरिँदैन। जसरी अर्थवाद वाक्यहरूमा विधिवाक्यरूप शेषीको कल्पना हुन्छ। किन्तु विधि वाक्यहरूमा अन्यार्थताको कल्पना हुँदैन। यसैगरेर अद्वैत आगममा लक्षणा मानेर पनि अन्यार्थता नभएका कारण मुख्यार्थताको निर्वाह हुन्छ। यसकारण अद्वैत आगममा 'सन् घटः' यस प्रत्यक्षको बाधकता सिद्ध हुन्छ। (ङ)

इति प्रत्यक्षस्यागमबाध्यत्वम् ॥



अद्वैतसिद्धिको 'प्रत्यक्षस्यागमबाध्यत्वम्' को नेपाली अनुवाद सकियो।



२२. अपच्छेदन्यायवैषम्यभङ्गः

किञ्चापच्छेदन्यायेनाप्यागमस्य प्राबल्यम् । यथा हि "पौर्वापर्ये पूर्वदौर्बल्यं प्रकृतिव' दित्यधिकरणे उद्गात्रपच्छेद-निमित्तकादक्षिणयागेन परेण प्रतिहर्त्रपच्छेदनिमित्तकसर्वस्व-दक्षिणयागस्य पूर्वसिद्धनिमित्तस्य बाध इति स्थितम्, तथेहापि उदीच्यागमेन पूर्वस्य प्रत्यक्षस्य बाधः । (क)

नेपालीमा अर्थ :– अपच्छेदन्यायका आधारमा पनि आगमको नै प्राबल्य सिद्ध हुन्छ । जस्तै – *'पौर्वापर्ये पूर्वदौर्बल्यं प्रकृतिवत्' (जै.सू.६।५।५४)* यस अधिकरणमा भनिएको छ कि नैमित्तिक कर्महरूमा प्रथमोपस्थित निमित्त दुर्बल र पश्चाज्जायमान निमित्त प्रबल हुन्छ । अतः पश्चाद्भावी निमित्तका अनुसार नै कर्म गरिन्छ । जस्तै कि दर्शपूर्णमासरूप प्रकृतिभूत इष्टि कर्ममा विहित कुश सोमारौद्रनामक विकृतिमा '*प्रकृतिविद्विकृतिः कर्त्तव्या*' यस अतिदेशका आधारमा कुश द्रव्य प्रथमतः नै उपस्थित छ । किन्तु त्यस विकृतिमा *'शरमहयं बर्हिः'* यस वाक्यभन्दा पश्चात् विहित शर द्रव्य हो । अतः पश्चाद्भावी शरद्रव्यभन्दा पूर्वभावी कुशको बाध हुन्छ । यसैगरेर पूर्वभावी अपच्छेदको उत्तरभावी अपच्छेदद्वारा बाध हुन्छ ।

ज्योतिष्ठोम कर्ममा बहिष्पवमान संज्ञक स्तोत्रको गान गर्नका लागि यज्ञशालाबाट बाहिर निस्कँदाखेरि ऋत्विक्हरू एक विशेष

पङ्क्तिमा आबद्ध भएर हिँड्दछन् । अर्थात् सबै भन्दा अगाडि अध्वर्यु हिँड्दछन् । त्यसपछि अध्वर्युको कच्छ समातेर प्रस्तोता, प्रस्तोताको कच्छ समातेर त्यसका पछि प्रतिहर्ता, त्यसपछि उद्गाता, त्यसका पछाडि ब्रह्म र ब्रह्मका पछाडि यजमान हिँड्दछन् । तिनको यो सञ्चरणको उपमा पिपीलिका सञ्चरणबाट दिइन्छ । उक्त सञ्चरणका समयमा मार्गमा नै यदि कसैको हातबाट अपच्छेद हुन्छ अर्थात् कच्छ छुट्तछ भने त्यस अवस्थामा भिन्न भिन्न प्रायश्चित्तकर्म बताइएको छ । जस्तै – *'प्रस्तोता अपच्छिन्द्याद् ब्रह्मणि वरं दद्यात्, यद्यपि प्रतिहर्ता सर्ववेदसं दद्याद्, यद्युद्गाता अदक्षिणं यज्ञमिष्ट्वा ततः पुनर्यजेत तत्र तद्दद्यात् पूर्वस्मिन् दास्यन् स्यात्'* अर्थात् यदि प्रतिहर्त्ताबाट अपच्छेद भयो भने त्यस अवस्थामा त्यस कर्मको सर्वस्व दक्षिणा दिएर सम्पन्न गर्नुपर्दछ । यदि उद्गाताबाट अपच्छेद भयो भने त्यस अवस्थामा त्यस कर्मको विना दक्षिणा नै पूरा गरेर फेरि त्यस कर्मको अनुष्ठान गर्नुपर्दछ र त्यसमा त्यही दक्षिणा दिनुपर्दछ जुन पहिले नै दिनुपर्दथ्यो । यदि पहिले प्रतिहर्त्ताबाट र त्यसपछि उद्गाताबाट अपच्छेद भयो भने त्यस अवस्थामा पूर्वभावी प्रतिहर्त्ताका अपच्छेदमा सर्वस्वदक्षिणापूर्वक अनुष्ठानलाई बाध गरेर पश्चाद्भावी उद्गाताका अपच्छेदमा करणीय प्रणालीको नै अनुसरण गरिन्छ । ठीक त्यसरी नै पूर्वभावी प्रत्यक्षप्रमाणको पश्चाद्भावी आगम प्रमाणबाट बाध हुन्छ । (क)

ननु – प्रतिहर्त्रपच्छेदनिमित्तकसर्वस्वदक्षिणयागस्य प्रतिहर्तृ-मात्रापच्छेदे, युगपदपच्छेदे, क्रमेणापच्छेदेऽपि प्रतिहर्त्रपच्छेदस्य

पश्चात्त्वे चावकाश इति युक्तः, उद्गात्रपच्छेदनिमित्तकादक्षिणागेन बाधः, अन्यथा 'यदि प्रतिहर्ता अपच्छिद्येत सर्ववेदसं दद्या' दिति शास्त्रमप्रामाणं स्यात्, अत एव 'विप्रतिषेधाद्विकल्पः स्या' दित्यधिकरणे द्वयेयुर्गपदपच्छेदे विकल्प उक्तः । (ख)

नेपाली – द्वैतवादी :– पूर्वभावी प्रतिहर्ताका अपच्छेदमा कर्तव्य सर्वस्व दक्षिणापूर्वक कर्मानुष्ठानको जुन बाध गरिन्छ, त्यो सावकाशको नै बाध हुन्छ । किनभने त्यसलाई त्यहाँ अवकाश छ । जहाँ केवल प्रतिहर्त्ताबाट अपच्छेद हओस् अथवा दुवैको एउटै समयमा अपच्छेद हओस्, वा पहिले उद्गाता र पछि प्रतिहर्त्ताबाट अपच्छेद होस् । सावकाश भएको कारण नै तन्निमित्तक सर्वस्व दक्षिणापूर्वक अनुष्ठानको उद्गात्रपच्छेद–निमित्तक दक्षिणारहित कर्मानुष्ठानका द्वारा बाध हुन्छ । अन्यथा *'यदि प्रतिहर्त्ता अपच्छिद्यते सर्ववेदसं दद्यात्'* भन्ने यो शास्त्र अत्यन्त अप्रमाण होला । अतः एव जहाँ दुवैबाट एकै समयमा अपच्छेद हुन्छ, त्यहाँ यसलाई पाक्षिक अवकाश प्रदान गरिएको छ – *'विप्रतिषेधाद् विकल्पः स्यात्' (जै.सू.६।५।५१)* अर्थात् दुई निमित्तहरूको एकैचोटि उपस्थित हुँदाखेरि विकल्पको आश्रय लिनुपर्दछ । (ख)

किञ्च यद्युद्गाता जघन्यः स्यात्पुनर्यज्ञे सर्ववेदसं दद्याद्यथे–तरस्मिन्नित्याधिकरणे उद्गात्रपच्छेदस्य प्रतिहर्त्रपच्छेदात्परत्वे उद्गात्रपच्छेदनिमित्तं पूर्वं प्रयोगं दक्षिणाहीनं सम्पाद्य कर्तव्यज्योतिष्टोमस्य द्वितीयप्रयोगे 'तद्दद्याद्यत्पूर्वस्मिन् दास्यन् स्यात्' इति श्रुत्युक्ता या दक्षिणा सा पूर्वभाविप्रतिहर्त्रपच्छेद–

निमित्तिकपूर्वप्रयोगस्थसर्वस्वदित्साया अबाधेन सर्वस्वरूपैव, न तु या ज्योतिष्टोमे नित्या द्वादशशतरूपा । तस्मान्न प्रतिहर्त्रपच्छेदस्य सर्वथा बाधः, किन्तु प्रयोगान्तरे निक्षेप इत्युक्तम्, उक्तं हि टुप्टीकायाम् – 'तस्य प्रयोगान्तरे निक्षेप' इति । (ग)

नेपाली – अर्को कुरा पूर्वभावी निमित्तमा सम्पादनीय अनुष्ठानको अत्यन्त बाध पनि हुँदैन । किन्तु द्वितीय प्रयोगमा त्यसलाई अवकाश दिइन्छ । *'यद्युद्गाता जघन्यः स्यात् पुनर्यज्ञे सर्ववेदसं दद्याद् यथेतरस्मिन्' (जै.सू. ६।५।५५)* यस सूत्रमा स्पष्ट नै भनिएको छ कि यदि पहिले प्रतिहर्त्ताबाट र पश्चात् उद्गाताबाट अपच्छेद भएमा प्रथम प्रयोग विना दक्षिणा अर्थात् दक्षिणा नदिएर नै पूर्ण गरेर दोस्रो प्रयोगमा *'तद् दद्याद् यत्पूर्वस्मिन् यास्यन् स्यात्'* यस श्रुतिमा भनिएको पूर्व प्राप्त दक्षिणा उही सर्वस्वदक्षिणालाई मानिन्छ, जुन प्रतिहर्त्ताको अपच्छेदमा प्राप्त कर्मको निश्चित गरिएको छ, न कि ज्योतिष्टोममा नियत एक सय बाह्र गाईहरू अतः पूर्वभावी निमित्तमा प्राप्त अनुष्ठानको अत्यन्त बाध नगरेर प्रयोगान्तरमा निक्षेप मात्र गरिन्छ, जस्तै कि टुप्टिकामा भनिएको छ – *'तस्य प्रयोगान्तरे निक्षेपः क्रियते ।'* (ग)

अपि च क्रमिकनिमित्तद्वयेन क्रमेणादक्षिणसर्वस्वदक्षिणयोः प्रयोगयोः सम्भवेन विरोध एव नास्ति, यथा बदरफले क्रमिक-निमित्तवतोः श्यामरक्तरूपयोः । उक्तं ह्यपच्छेदाधिकरणे 'नैमित्तकशास्त्रस्य ह्ययमर्थः', 'निमित्तोपजननात् प्रागन्यथा-कर्तव्योऽपि क्रतुर्निमित्ते सत्यन्बथा कर्तव्यः' इति । तस्माद-

पच्छेदन्यायः सावकाशविषयः, अद्वैतागमेन प्रत्यक्षबाधे तु न प्रत्यक्षप्रामाण्यस्यावकाशोऽस्ति इति चेत् । (घ)

नेपाली – वस्तुतः अपच्छेद स्थलमा कुनै विरोध या बाध्यघातकभाव नै हुँदैन । किनभने क्रमशः दुई निमित्तहरू उपस्थित भएमा क्रमशः दक्षिणारहित अनुष्ठानका पश्चात् सर्वस्व दक्षिणाप्रयुक्त प्रयोग सम्भव छ, त्यस अवस्थामा बाध्यबाधकभाव कहाँ रहन्छ ? जस्तै कि बयरका फलमा क्रमिक निमित्तकै कारण क्रमशः श्याम र रक्तरूप हो । तिनको कुनै विरोध अथवा बाध्यघातक हुँदैन । अपच्छेदाधिकरणमा पार्थसारथि मिश्रले भनेका छन् – *'नैमित्तिकशास्त्राणां ह्ययमर्थः निमित्तोपजननात् प्रागन्यथा कर्तव्योऽपि क्रतुर्निमित्ते सत्यन्यथा कर्तव्य इति ।' (शा.दी.)* अर्थात् कुनै निमित्तको उपस्थितिदेखि पूर्व जुन कर्म गरिन्थ्यो, निमित्तको उपस्थिति हुँदाखेरि त्यसको बाध हुँदैन । अपितु त्यसको अनुष्ठानप्रकारमा केवल केही हेरफेर मात्रै हुन्छ । अतः यो सिद्ध भयो कि अपच्छेदन्याय सावकाशका बाध्यतामा नै लागू हुन्छ । अद्वैत आगमबाट यदि प्रत्यक्षलाई बाध गरिन्छ भने त्यस अवस्थामा कहीँ पनि अवकाश नै प्राप्त हुँदैन । (घ)

न उद्गात्रपच्छेदाभावे युगपदुभयापच्छेदे प्रतिहर्त्रपच्छेदस्य उद्गात्रपच्छेदे पश्चात्त्वे च ज्योतिष्टोमद्वितीयप्रयोगे प्रतिहर्त्र–पच्छेदनिमित्तकसर्वस्वदक्षिणयागप्रतिपादकशास्त्रस्य सावकाशत्व–वद्व्यावहारिकप्रामाण्ये प्रत्यक्षस्यापि सावकाशत्वात्, तत्रैकप्रयोगे विरोधवदत्रापि तात्त्विकत्वांशे विरोधात् । अत एव

सगुणसप्रपञ्चश्रुत्योनिर्गुणनिष्प्रपञ्चश्रुतिभ्यामपच्छेदन्यायेन बाध इति सुष्ठूक्तम्। तदुक्तमानन्दबोधाचार्यैः 'तत्परत्वात्परत्वाच्च निर्दोषत्वाच्च वैदिकम्। पूर्वस्य बाधकं नायं सर्प इत्यादिर-वाक्यवत् ॥' इति। (ङ)

नेपाली – अद्वैतवादी :– प्रतिहर्ताको अपच्छेदमा प्राप्त सर्वस्वदक्षिणापूर्वक ज्योतिष्टोमानुष्ठानको विधायक शास्त्र पनि सावकाश हो। किनभने त्यहाँ पूरा अवकाश छ। जहाँ उद्गाताबाट अपच्छेद हुँदैन। जहाँ दुवैको एकैपटक हुन्छ, अथवा जब उदेगाताको अपच्छेदभन्दा पछाडि प्रतिहर्त्ताका अपच्छेदमा विहित ज्योतिष्टमको द्वितीय प्रयोग गरिन्छ। यी स्थलहरूमा त्यो जस्तो अवकाश छ, त्यसै गरेर व्यावहारिक प्रामाण्यमा प्रत्यक्ष प्रमाण पनि पूर्णतया सावकाश हो। अतः आगम प्रमाणबाट त्यसको बाधित हुनु अनुचित होइन। हो, एउटै प्रयोगमा जसरी उक्त दुवै शास्त्रहरूको विरोध छ। एउटा शास्त्र भन्दछ त्यस प्रयोगमा सर्वस्व दक्षिणा दिनु र अर्को शास्त्र भन्दछ कि कत्ति पनि दक्षिणा नदिनु।

उपर्युक्त अनुसार तात्त्विक अंशमा प्रत्यक्ष र आगम दुवैको विरोध छ। किनभने एउटा भन्दछ कि प्रपञ्च मिथ्या हो र अर्को भन्दछ प्रयञ्च सत्य हो। यसै गरेर सगुणप्रतिपादक श्रुतिवाक्यको निर्गुणप्रतिपादक श्रुतिद्वारा तथा प्रपञ्चप्रतिपादक श्रुतिको निष्प्रपञ्च प्रतिपादक श्रुतिकाद्वारा अपच्छेदन्यायले नै बाध गर्नु अत्यन्त समुचित हो। आनन्दबोधाचार्यले ठीक नै भन्नुभएको छ। जस्तै –

तत्परत्वात् परतवाच्च निर्दोषाच्च वैदिकम् ।
पूर्वस्य बाधकं नायं सर्प इत्याप्तवाक्यवत् ॥

– प्र.मा.पृ.४

अर्थात् अद्वैत श्रुति तत्परक वा स्वार्थपरक भएको कारण मुख्यार्थक हो। परभावी अपच्छेदका सरह प्रत्यक्ष प्रमाण भन्दा परभावी हो। त्यसैगरेर भ्रम, प्रमाद, करणादिगत दोषहरूदेखि सर्वथा विनिर्मुक्त हो। यसकारण त्यो आफूभन्दा पूर्वभावी प्रत्यक्षको त्यसरी बाधक हुन्छ, जसरी सर्प भ्रमको 'नायं सर्पः' यस प्रकारको आप्त वाक्य बाधक हुन्छ। (ङ)

ननु मानान्तरविरोधे श्रुतेस्ततपरत्वमसिद्धम्, परत्वं तु प्रमानान्तरभ्रमे व्यभिचारि। दृश्यते च 'न क्त्वा सेडि'ति परं प्रति 'मृडमृदगुधकुशक्लिशवदवशः क्त्वे'ति पूर्वमपि बाधकम्, निर्दोषत्वं त्वर्थान्तरप्रामाण्येनान्यथासिद्धम्, तदुक्तम् 'तत्परत्वम–सिद्धत्वात्परत्वं व्यभिचारतः। निर्दोषताऽन्यथासिद्धेः प्राबल्यं नैव साधयेत्' इति चेत्। (च)

नेपाली – द्वैतवादी :– आनन्दबोधाचार्यले अद्वैतागम तत्परक अर्थात् त्यसको मुख्य तात्पर्य ब्रह्माद्वैतमा छ भनेका छन्। किन्तु त्यो कुरा सम्भव छैन। किनभने द्वैतसत्यत्वग्राही प्रत्यक्षादि प्रमाणान्तरको विरोध छ। अद्वैतागममा प्रत्यक्षका अपेक्षा जुन परमत्व अर्थात् परभावित्व छ। त्यसलाई बाधकत्व अनुमान जस्तै *'अद्वैतागमः प्रत्यक्षबाधकः प्रत्यक्षात् परभावित्वात्'* **गर्न सकिँदैन। किनभने केवल परतवहेतु 'न क्त्वा सेट्' (पा. स. १।२।१) यस सूत्रमा व्यभिचरित छ। अर्थात् यस सूत्रमा**

'मृडमृदगुधकुशक्लिशवदवसः क्त्वा' (पा.स.१।२।७) यस सूत्रका अपेक्षा परभावित्व छ । किन्तु पूर्वसूत्रको बाधकता होइन, अपितु बाध्यता भने हो । अद्वैत आगममा जुन निर्दोषत्व भनियो, त्यो पनि अन्यथासिद्ध हो । त्यो प्रत्यक्षको बाधकताको साधक हुनसक्तैन । अतः आनन्दबोधको उक्तिको प्रतिवाद यसप्रकार गरिन्छ–

तत्परत्वमसिद्धत्वात् परत्वं व्यभिचारतः ।
निर्दोषतान्यथासिद्धेः प्राबल्यं नैव साधयेत् ॥ (च)

न प्रत्यक्षादेर्व्यावहारिकं प्रमाण्यं, श्रुतेस्तु तात्त्विकमिति विरोधाभावेन तत्परत्वसिद्धेः । परशब्देन च मानान्तरा–वाधितपरत्वं विवक्षितम्, तेन प्रमानन्तरभ्रमे न व्यभिचारः, तस्य तदुत्तरभाविमानबाध्यत्वात् । 'नक्त्वा से'डित्यस्य तु पाठतः परत्वेऽपि स्वभावसिद्धकित्त्वस्यानेनापाकरणं विना पुनस्तत्प्रति–प्रसवार्थं 'मृडमृदे' तादेरप्रवृत्तेस्तदपेक्षया अर्थतः पूर्वत्वमेव, अपवादापवादे उत्सर्गस्यैव स्थितत्वादतो निर्दोषत्वमपि नान्यथासिद्धम्, तात्पर्यविषय एव प्रामाण्यस्याभ्युपेयत्वाद् इत्यबोधमात्रविजृम्भितमपच्छेदन्यायवैषम्याभिधानमिति ॥ (छ) ॥

इत्यपच्छेदन्यायवैषम्यभङ्गः ॥



नेपाली – अद्वैतवादी :– प्रत्यक्षादिको व्यावहारिक प्रामाण्य छ र श्रुतिकता पनि छ । अतः यी दुवैमा कुनै विरोध छैन । अतः अद्वैतागमको अद्वैतापरता निर्विरोध सिद्ध छ । यद्यपि केवल परत्व वा परमावित्वको व्यभिचारी हुनु हामीहरू पनि

मान्दछौँ । किनभने *'इयं शुक्ति'* यस प्रमा ज्ञानपछि पनि *'इदं रजतम्'* यस प्रकारको भ्रम हुनसक्तछ । यस भ्रममा परत्व भएर पनि पूर्व प्रमाज्ञानको बाधक हुनसक्तैन । किन्तु 'परत्व' शब्दबाट *'मानान्तराबाधित्वे सति परत्व'* विवक्षित छ । प्रमाका पश्चात् भावी भ्रम आफ्ना परभावी प्रमाज्ञानका द्वारा बाधि हुन्छ । अतः अबाधित्वे सति परत्व त्यसमा छैन । त्यसैकारण व्यभिचारी हुँदैन । उदाहरणका लागि *"अग्निहोत्रं जुहोति" (तै. सं. १।५।९।१)* यस वाक्यका अपेक्षा *"यवागूं पचति"* यो वाक्य पाठतः पर हो । तथापि अर्थक्रमका आधारमा पूर्वभावी मानिन्छ । किनभने पाकेको यवागू अर्थात् हलुवा नै अग्निहोत्र कर्मको हवि हो । अतः पश्चात् पाक निरर्थक हुन्छ । भनिएको पनि छ –

हुत्वा हि पचमानस्य भवेद् द्व्यर्थमनर्थकम् ।
पाकश्चैव यवागूश्च तां पक्त्वा जुहुयादतः ॥

– शा.दी. पृ.४३८

यसरी "मृडमृदगुधकुशक्लिशवदवसः क्त्वा" भन्ने यो पाणिनीयसूत्र क्त्वा प्रत्ययमा कित्त्वको विधान गर्दछ । जब कि क्त्वा प्रत्यय निसर्गतः कित् हो । अतः कित्त्वनिषेधक सूत्र *"न क्त्वा सेट्"* यो पाठतः परभावी सूत्र प्रथम प्रवृत्त हुनु आवश्यक छ । यसका द्वारा निषिद्ध कित्त्व प्रतिप्रसव अर्थात् पुनरुज्जीवन गर्नका लागि 'मृडमृद' यस सूत्रको प्रवृत्ति सार्थक हुन्छ । निसर्गतः कित्त्वको निषेधको निषेध भएपछि नैषर्गिक कित्त्व शेष रहन्छ । फलतः *'न क्त्वा सेट्'* यो अर्थतः पूर्वभावी सूत्रमा विवक्षित परत्व रहँदैन, फेरि व्यभिचारी कसरी

हुन्छ ? निर्दोष हेतु पनि अन्यथा होइन। किनभने तात्पर्यविषयीभूत अद्वैतमात्रसत्यत्वका प्रतिपादनमा नै अद्वैत आगमको प्रामाण्य स्वीकरणीय हो। फलतः अपच्छेदन्यायको यो वैषम्योद्भावन अबोधविजृम्भितमात्र हो। (छ)



अद्वैतसिद्धिको अपच्छेदन्यायवैषम्यभङ्गको नेपाली अनुवाद सकियो।



२३. मिथ्यात्वानुमानस्य-शैत्यानुमितिसाम्यभङ्गः

ननु यदि प्रत्यक्षबाधितमप्यनुमानं साधयेत्तदा वह्न्यनौष्ण्यमपि साधयेत्, तथा च कालात्ययापदिष्टकथा सर्वत्रोच्छिद्येत, न च औष्ण्यप्रतियोगिकाभावे साध्ये पक्ष एव प्रतियोगिकप्रसिद्धिरिति तत्र बाधः सावकाशः, प्रकृते तु सत्त्वं व्यावहारिकं प्रत्यक्षसिद्धम्, तदविरुद्धं च मिथ्यात्वम्, तस्य पारमार्थिकसत्त्वविरोधित्वादतो न व्यावहारिकसत्त्वग्राहकेणाध्यक्षेण बाध्यत इति वाच्यम्, वह्निविशेषे औष्ण्याभावानुमाने शैत्यानुमाने वा तदभावात्, पक्षातिरिक्तस्य प्रतियोगिप्रसिद्धिस्थलस्य तत्र सत्त्वात्। न च यत्र प्रत्यक्षं प्रबलं तत्र बाधव्यवस्था, न चात्र तथेति न बाध इति वाच्यम्, प्रकृतेऽप्यौष्ण्यप्रत्यक्षसमकक्षस्य प्राबल्यप्रयोजकस्य विद्यमानत्वात्, अनौष्ण्यानुमितेर्मिथ्यात्वानुमितेश्च समानयोग-क्षेमत्वात्। न च मिथ्यात्ववादिनां प्रतिपन्नोपाधावौष्ण्य-निषेधग्राह्यनुमानेन मिथ्यात्वानुमितेः समत्वमिष्टमेवेति वाच्यम्, औष्ण्यानौष्ण्ययोर्भावाभावरूपतया तदनुमितिसाम्येऽपि शैत्यानुमितिसाम्यस्यानभ्युपगमात्, शैत्यस्यौष्ण्याभावरूपत्वा-भावात्। तस्माद् बाधस्य दोषता वा त्याज्या, औष्ण्यप्रत्यक्षा-यजमानत्वप्रत्यक्षादेः सत्त्वप्रत्यक्षापेक्षया विशेषो वा वक्तव्यः।

न च औष्ण्यप्रत्यक्षं परीक्षतोभयवादिसिद्धप्रामाण्यम्, सत्त्वप्रत्यक्षं तु न तथेति विशेष इति वाच्यम्, सत्त्वप्रत्यक्षेऽपि प्रामाण्यासम्मतौ हेत्वभावात्, परीक्षायास्तुल्यत्वाद् इति चेत् । (क)

नेपाली – द्वैतवादी :– प्रत्यक्षसत्यत्वग्राही प्रत्यक्ष प्रमाणका द्वारा बाधित प्रपञ्चमिथ्यात्वानुमान पनि यदि आफ्ना साध्यलाई सिद्धि गर्दिन्छ भने त्यस अवस्थामा वह्निगत औष्ण्यग्राही प्रत्यक्षका द्वारा बाधित वह्निगत शैत्यानुमानलाई सिद्ध गरिदिन्छ । त्यसो भएमा बाध नामको हेत्वाभास नै उच्छिन्न होला । बाधको अत्यन्त उच्छेद नहोला यदि भन्ने हो भने *'वह्निरनुष्णः कृतकत्वात्'* यस अनुमानमा अपेक्षित औषण्याभावरूप साध्यका प्रसिद्धिका लागि त्यसको औष्ण्यरूप प्रतियोगीको ज्ञान गराउनु पर्दछ । वह्निमा औष्ण्यको ग्रहण प्रत्यक्ष प्रमाणबाट नै हुन्छ । यसरी उपजीव्यभूत प्रत्यषका द्वारा बह्न्यनौष्ण्यानुमान बाधित हुन्छ । यही नै बाधको प्रसिद्धि सम्भव छ । बाधको अत्यन्त उच्छेद हुँदैन । हो, प्रकृत प्रपञ्चमिथ्यात्वानुमानमा प्रपञ्चसत्यत्वग्राही प्रत्यक्षबाट बाधित हुनसक्तैन । किनभने प्रत्यक्ष प्रमाण प्रपञ्चमा व्यावहारिक सत्यत्वलाई सिद्ध गर्दछ । त्यो प्रपञ्च मिथ्यात्वको विरोधी होइन । किनभने मिथ्यात्व पारमार्थिक सत्त्वको विरोधी हो । अतः व्यावहारिक सत्त्वग्राही प्रत्यक्षका द्वारा मिथ्यात्वानुमानको बाध हुँदैन भनेर भन्नु हुँदैन । किनभने यदि पक्षमा नै प्रत्यक्षतः साध्यप्रसिद्धिलाई लिएर उपजीव्यभूत प्रत्यक्षबाध सावकाश छ । तब जहाँ पक्षभूत अग्निमा औष्ण्य प्रसिद्ध छैन । अपितु त्यसदेखि भिन्न अग्निमा साध्य प्रसिद्ध

छ। त्यस पक्षभूत अग्निविशेषमा औष्ण्याभाव अथवा शैत्यको अनुमान गर्दाखेरि प्रतियोगिग्राहक प्रत्यक्षको बाध न सावकाश छ, न साध्याप्रसिद्धि नै छ। किनभने पक्षदेखि भिन्न अग्निमा साध्य प्रसिद्ध छ। प्रत्यक्ष निर्दोष हुनाका कारण प्रबल हुन्छ भन्ने हो भने त्यो पनि भन्न मिल्दैन। त्यहाँ नै विरोधी अनुमानको बाध हुन्छ। प्रकृत प्रपञ्चमिथ्यात्वानुमानमा प्रत्यक्ष प्रबल होइन। अतः त्यसद्वारा अनुमानको बाध हुँदैन भन्न पनि मिल्दैन। किनभने प्रकृत प्रपञ्चमिथ्यात्वानुमानमा पनि सोही प्रबलताको प्रयोजक परीक्षितत्वादि धर्म विद्यमान छ, जुन वह्निगत औष्ण्य प्रत्यक्षमा छ। अतः चाहे वह्निगत अनौष्ण्यको अनुमति होस् अथवा प्रपञ्चगत मिथ्यात्वको अनुमिति होस्, दुवैमा समानरूपबाट आफ्ना आफ्ना विरोधी प्रत्यष प्रमाणको बाध्यता मान्नु आवश्यक छ। दुवै अनुमितिमा कुनै यस्तो अन्तर प्रतीत हुँदैन, जसका आधारमा एउटाको प्रत्यक्ष प्रमाणद्वारा बाध होस् र अर्काको नहोस्।

अद्वैतवादमा उक्त दुवैथरी अनुमानको समानता अभीष्ट नै छ, किनकि जसरी मिथ्यानुमानका द्वारा भावका आधारमा अभावलाई सिद्ध गरिन्छ। त्यसैगरेर नै अनौष्ण्यानुमानका द्वारा औष्ण्यका आधारमा औष्ण्याभावको सिद्धि गरिन्छ भन्न मिल्दैन। किनभने औष्ण्य र अनौष्ण्य दुवैमा भावाभावरूपता हुनाका कारण मिथ्यात्वानुमानको समानता सुलभ भए तापनि वह्निगत शैत्यानुमानमा मिथ्यात्वानुमानको समानता भन्न सकिँदैन। किनकि शैत्यलाई औष्ण्याभावस्वरूप मान्न सकिँदैन।

अतः कि त बाधलाई सर्वथा दोष मान्नु भएन अथवा वह्निगत औष्ण्यप्रत्यक्ष र प्रस्तरगत अयजमानत्वलाई प्रत्यक्षमा घटगत सत्त्वावगाही प्रत्यक्षका अपेक्षा केही फरक वा विशेष भएको भन्नु पर्‍यो। सत्त्वप्रत्यक्षलाई प्रमाण नमान्नु पर्ने कुनै कारण देखिँदैन। परीक्षाका आधारमा पनि दुवैथरी प्रत्यक्षहरूमा समानता नै सिद्ध हुन्छ। अतः दुवै प्रत्यक्षहरूमा आफ्ना विरोधी अनुमानको बाधकता पनि समानरूपले नै सिद्ध हुन्छ। (क)

मैवम्, विरुद्धार्थग्राहित्वेन विशेषात्, प्रत्यक्षसिद्धाय-जमानत्वौष्ण्यादिवच्छब्दलिङ्गग्राह्ययजमानत्वानौष्ण्याद्यपि व्यावहारिकमिति समत्वात् प्रत्यक्षेण बाध्यते, प्रकृते तु सत्त्वं व्यावहारिकं प्रत्यक्षसिद्धं तद्विरुद्धं च न मिथ्यात्वम्, तस्य पारमार्थिकसत्वविरोधित्वात्। अतो न तद्व्यवहारिक-सत्त्वग्राहकेणाध्यक्षेण बाध्यते। (ख)

नेपाली – अद्वैतवादी :– वह्निगत औष्ण्यप्रत्यक्ष जस्तै वह्निगत अनौष्ण्यरूप साध्यको विरोधी समानसत्ताक औष्ण्यको ग्राहक हो, त्यस्तै *'घटः सन्'* यो सत्त्वप्रत्यक्ष होइन। किनभने प्रत्यक्षसिद्ध प्रस्तरगत अयजमानत्व, वह्निगत औष्ण्यका सरह *'यजमानः प्रस्तरः'* यसद्वारा ग्राह्य यजमानत्व तथा *'वह्निरनुष्ण कृतकत्वात्'* यस अनुमानबाट ग्राह्य अनौष्ण्यादि पनि व्यावहारिक हो। अतः समान सत्ताक भएका कारण प्रत्यक्षद्वारा बाधित हुन्छन्। किन्तु प्रकृतमा घटगत सत्त्व व्यावहारिक नै प्रत्यक्ष प्रमाणबाट सिद्ध हुन्छ। त्यसदेखि विरुद्ध मिथ्यात्व होइन। अपितु पारमार्थिक सत्त्व मिथ्यात्वको विरोधी हुन्छ। त्यो *'घट सन्'*

यस प्रतयक्षद्वारा सिद्ध हुँदैन। फलतः प्रपञ्चगत मिथ्यात्व घटादिगत व्यावहारिक सत्त्वावगाही प्रत्यक्षद्वारा कहिल्यै पनि बाधित हुनसक्तैन। (ख)

ननु एवं वदतस्तव कोऽभिप्रायः ? किं तात्त्विकविषयत्वाद् बाधकतैव मिथ्यात्वानुमानादेर्न बाध्यता, उत सत्त्वमिथ्यात्व-ग्राहिणोर्व्यावहारिकतात्त्विकविषययोः परस्परविरुद्ध-विषयत्वाभावात् न बाध्यबाधकभावः। अन्त्येऽपि किमध्यक्ष-सिद्धव्यावहारिकसत्त्वमगृहीत्वैव तदसिद्धस्य तात्त्विकसत्त्व-स्यैवाभावं गृह्णात्यनुमानादि, उत प्रत्यक्षविषयीकृतस्यैव तात्त्विकमभावम्। मान्त्यः, प्रत्यक्षविषयाभावग्राहिणि तदबाध-कत्वोक्त्ययोगात्। न द्वितीयः, प्रत्यक्षागृहीतप्रतिषेधक-त्वेनाप्रसक्तप्रतिषेधापत्तेः, प्रत्यक्षविषयस्य तात्त्विकत्वापत्तेश्च। न प्रथमः, उपजीव्यप्रत्यक्षविरोधेनानुमित्यादिविषयस्य तात्त्विक-त्वासिद्धेः इति चेत्। (ग)

नेपाली – द्वैतवादी :– तपाईं अद्वैतवादीले यस्तो भन्नुको अभिप्राय के हो ? के तात्त्विक विषयक हुनाका कारण मिथ्यात्वानुमानमा बाधकता नै रहन्छ, बाध्यता होइन, अथवा प्रपञ्चसत्यत्वावगाही प्रत्यक्ष व्यावहारिक विषयक हो र प्रपञ्चमिथ्यात्वावगाही अनुमान तात्त्विकविषयक हो ? अतः परस्पर विरुद्धविषयक नहुनाका कारण तिनमा के बाध्यबाधकभाव नै छैन ? यस दोस्रो कल्पमा पनि के प्रत्यक्षसिद्ध व्यावहारिक सत्त्वलाई विषय नगरेर प्रत्यक्ष प्रमाणबाट सिद्ध तात्त्विक तत्त्वको नै अभाव अनुमानादि ग्रहण गरिरहेका छन् ?

अथवा प्रत्यक्षसिद्ध प्रपञ्चलाई तात्त्विक अभाव ? यो पनि ठीक होइन। किनभने प्रत्यक्षविषयको अभावग्राही अनुमानादिमा प्रत्यक्षको बाधकता निश्चित छ। अतः त्यसमा प्रत्यक्षाबाधकत्व भन्न सम्भव छैन। दोस्रो कल्प अर्थात् प्रत्यक्षासिद्ध तात्त्विक सत्त्वलाई निषेधकता अनुमानादिमा मान्दाखेरि अप्रसक्तप्रतिषेधताको प्रसक्ति हुन्छ। त्यसैगरेर प्रत्यक्षको विषय प्रपञ्च अनिषिद्ध अथवा अबाधित हुनाका कारण तात्त्विक पनि भइहाल्दछ। प्रथम कल्प पनि सङ्गतियुक्त छैन। किनभने उपजीव्यभूत प्रत्यक्षद्वारा बाधित हुने भएपछि अनुमानको विषय तात्त्विक कसरी हुन्छ ? (ग)

न प्रथमे द्वितीये च पक्षे अनुपपत्त्यभावात्। तथा हि प्रथमे पक्षे न तात्त्विकत्वासिद्धिः, यस्मा 'दिदं रजत' मित्यनेन 'नेदं रजत' मित्यस्य बाधादर्शनात् परीक्षितमेव बाधकभ्युपेयम्। परीक्षा च प्रवृत्तिसंवादादिरूपा व्यवहारदशायामबाध्यत्वं विनानुपपन्ना तदंशा बाधग्राहिणं बाधते, नाद्वैतश्रुत्यनुमानादिकमित्युक्तमेव। द्वितीयऽपि पक्षे नाप्रसक्तप्रतिषेधः, परोक्षप्रसक्तेः सम्भवात्। यत्तु केचिदात्मनि तात्त्विकसत्त्वप्रसिद्ध्या प्रसक्तिमुपवादयन्ति। तन्न, न हि प्रतियोगिज्ञानमात्रं प्रसक्तिः, किं तर्हि निषेधाधिकरण-कप्रतियोगिज्ञानम्। न चात्मा निषेधाधिकरणम्, तस्मात्परोक्ष-प्रसक्तिरेव दर्शनीया। अथवा मा भूत् प्रसक्तिः, अभावप्रत्यक्षे हि संसर्गारोपत्वेन सोपयुज्यते, शब्दानुमानयोस्तु, तस्या, क्वःप्रयोगः। न चाप्रसक्तौ निषेधवैयथर्यम्, अनर्थनिवृत्तिरूपस्य प्रयोजनस्य विद्यमानत्वात्। न च प्रत्यक्षविषयतात्त्विकत्वापत्तिः,

तद्विषयाधिकरणस्यैव पारमार्थिकत्वव्यतिरेकस्य बोधनात् । तथा च न काप्यनुपपत्तिः । तदुक्तं खण्डनकृद्भिः 'परमार्थिकमद्वैतं प्रविश्य शरणं श्रुतिः । विरोधादुपजीव्येन न बिभेति कदाचन ॥' इति । (घ)

नेपाली – अद्वैतवादी :– उपर्युक्त प्रथम र द्वितीय पक्षमा कुनै दोष अथवा अनुपपत्ति छैन । प्रथम पक्षमा जुन दोष दिइएको थियो, त्यो उपजीव्यभूत प्रत्यक्षद्वारा बाधित भएमा मिथ्यात्वानुमानका विषयमा तात्त्विकता सिद्ध हुँदैन, त्यो उचित होइन । किनभने 'सन् घटः' इत्यादि प्रत्यक्षमा उपजीव्यतामात्र आउनाले त्यसै पनि पश्चाद्भावी अनुमानलाई बाधकता मानिँदैन । जस्तै *'इदं रजतम्'* यस भ्रमात्मक ज्ञानमा 'नेदं रजतम्' यस प्रमाज्ञानको बाधक हुँदैन । यो धेरैपटक भनिसकियो कि परीक्षित प्रमाण नै बाधक हुन्छ । परीक्षाका आधारमा नै प्रपञ्चको व्यावहारिक सत्ता नै सिद्ध हुन्छ । किनभने प्रवृत्तिसंवादादिरूप परीक्षण व्यवहारकालमा अबाध्यत्वको विना अनुपपन्न हो । अतः व्यवहारदशामा उष्णत्वादिको बाधक अनुमानादिको नै बाधकता वह्निगत औष्ण्यप्रत्यक्षमा नै हुनसक्तछ । प्रपञ्चसत्यत्वावगाही प्रत्यक्षमा अद्वैतावगाही आगम एवं अनुमानादिको बाधकता सम्भव छैन भनेर पनि भनिसकियो ।

अब यसपछि द्वितीय कल्पमा जुन अप्रसक्त प्रतिषेधतापत्ति देखाइएको थियो, त्यो पनि उचित होइन । किनभने प्रपञ्चमा तात्त्विक सत्त्व यद्यपि प्रत्यक्ष प्रमाणद्वारा सिद्ध हुँदैन तापनि

अनुमानाभासादिका द्वारा परोक्षतः तात्त्विक सत्त्वको प्रसक्ति सम्भव छैन। जसले भन्ने गरेका छन् कि चैतन्य तत्त्वमा तात्त्विक सत्त्व प्रसिद्ध या प्रसक्त छ र प्रपञ्चमा त्यसको निषेध गरिन्छ। यो भन्नु उचित होइन। किनभने कहीँ पनि प्रतियोगीको प्रसिद्धिको नाम प्रसक्त छैन। अपितु निषेधका अधिकरणमा नै प्रतियोगीका नामको प्रसक्ति छ। चैतन्य तत्त्व निषेधको अधिकरण होइन। अपितु प्रपञ्च नै निषेधको अधिकरण हो। अतः प्रपञ्चमा तात्त्विक सत्त्वको प्रसक्ति परोक्षरूपेण नै उपपादनीय हो। अथवा प्रतियोगीको प्रसक्ति नभए तापनि कुनै क्षति हुँदैन। किन कि अभावको प्रत्यक्ष गर्नु पऱ्यो भने त्यस अवस्थामा प्रतियोगीको संसर्गको आरोप गर्नका लागि प्रतियोगीको प्रसक्ति आवश्यक हुन्छ। अभाव विषयक शब्द र अनुमानमा प्रतियोगी प्रसक्तिको के उपयोग हुन्छ ? प्रपञ्चमा जब तात्त्विक सत्त्व प्राप्त नै छैन भने त्यस अवस्थामा प्रपञ्चको निषेध व्यर्थ हो भन्न मिल्दैन, किन कि सर्वानर्थको निवृत्ति सकार्याज्ञानको तात्त्विकताको निषेधमा नै निर्भर छ। पूर्वपक्षीले भनेका थिए कि प्रत्यक्षसिद्ध व्यावहारिक विषयको निषेध हुँदाखेरि प्रपञ्च तात्त्विक होला, त्यसो भन्नु पनि उचित होइन। किनभने प्रत्यक्षसिद्धको अधिकरण अर्थात् प्रतिपन्नोपाधिमा नै जब त्यसको अभावसिद्ध गरिन्छ, त्यस अवस्थामा त्यसको तात्त्विकता कसरी सिद्ध हुन्छ ? अतः अद्वैत आगमका द्वारा प्रत्यक्षको बाध हुँदाखेरि कुनै अनुपपत्ति हुँदैन। खण्डनकारले भनेका छन् –

पारमार्थिकमद्वैतं प्रविश्य शरणं श्रुतिः ।
विरोधादुपजीव्येन न बिभेति कदाचन ॥

अर्थात् अद्वैत श्रुति आफ्नू उपजीव्यभूत प्रत्यक्षसँग कुनै पनि डर नमानेर प्रत्यक्षसत्वत्वको पूर्णतया निराकरण गर्दछ । यो सबै पारमार्थिक अद्वैत तत्त्वको सुदृढ शरणागतिको कृपा हो । (घ)

ननु एवमप्यनौष्ण्यं तात्त्विकमिति तदनुमितिरपि न बाध्येत व्यावहारिकौष्ण्यग्राहिणाध्यक्षेण, एवं 'चादित्यो यूप' इत्यादावपि 'तात्विकादित्यतां यूपस्याश्रित्य शरणं श्रुतिः । विरोधादुवजीव्येन न बिभेति कदाचन ॥' इत्याद्यपि स्यात् इति चेत् ।(ङ)

नेपाली – द्वैतवादी :– यदि अद्वैतागमको विषय तात्त्विक भएका कारण अद्वैतागम उपजीव्यभूत प्रत्यक्षद्वारा हुँदैन भने हामीहरू वह्निगत अनौष्ण्यलाई तात्त्विक मान्दछौँ । अतः अनौष्ण्यानुमिति पनि व्यावहारिक औष्ण्यग्राही प्रत्यक्षद्वारा बाधित नहुनु पर्ने । यसैगरेर 'आदित्यो यूपः' इत्यादि वाक्यमा पनि यूपगतः तात्त्विक आदित्यरूपता मानेर आदित्य र यूपको व्यावहारिक भेदग्राहक प्रत्यक्ष मान्नुपर्ने वाध्यता पनि नरहला । (ङ)

न अनौष्ण्यं तात्त्विकं स्यादिति कोऽर्थः ? यदि तत्त्वत औष्ण्यं नास्तीत्यर्थः, तदा अद्वैते पर्यवसानादिष्टापत्तिः । यदि व्यवहारतोऽपि नास्तीति, तदा व्यवहाराविसंवादादिरूपपरीक्षितत्वविशेष्टमौष्ण्य- प्रत्यक्षं बाधकमिति नानौष्ण्यस्य तात्त्विकत्वसिद्धिः । एतेन शैत्यानुमानं व्याख्यातम् । एवमादित्ययूपभेदस्य तत्त्वतो व्यवहारतो वा निषेधे योज्यम् । श्रुतेरन्यशेषतया आदित्ययूपाभेदपरत्वाभावेन

परीक्षितप्रत्यक्षविरोधेन गौणार्थतया स्तावकत्वोपपत्तेश्च । अत एव 'तात्त्विकादित्यतां यूपस्ये' त्यादिना अद्वैतश्रुते 'रादित्यो यूप' इत्यादिश्रुतिसाम्यापादनम् अपास्तम् । न च अनुमितिसिद्धमिथ्या-त्वग्राहकत्वे सत्यद्वैतश्रुतिरनुवादिका स्यात्, यथाऽ'ग्निर्हिमस्य भेषज' मित्यादिश्रुतिः प्रमाणान्तरगृहीतहिमनिवारणशक्त्यनुवादिकेति वाच्यम्, स्वस्वचमत्कारानुसारिणोऽनुमानस्य सकलसाधारण्या-भावेन तस्य श्रुत्यनुवादकत्वाप्रयोजकत्वात् । तदुक्तं 'तर्काप्रतिष्ठाना' दित्यत्र वाचस्पतिमिश्रैः –

यत्नेनानुमितोऽप्यर्थः कुशलैरनुमातृभिः ।
अभियुक्ततरैरन्यैरन्यथैवोपपद्यते ॥ इति ॥

दृष्टान्तीकृतश्रुतौ तु हिमनिवृत्तिकारणताया वह्नौ सर्वसाधारणप्रत्यक्षार्थापतिभ्यामवसेयत्वाद्वैषम्यम्, तस्मा-न्मिथ्यात्वानुमानस्य न वह्निशैत्त्यानुमितिसाम्यम् ॥(च)

इति मिथ्यात्वानुमानस्य शैत्यानुमितिसाम्यभङ्गः ।



नेपाली – अद्वैतवादी :– तपाईं पूर्वपक्षीले जुन कुरा भन्नुभयो कि अग्निमा पनि अनौष्ण्य तात्त्विक मान्ने भनेको के हो ? अर्थात् यसको अर्थ के हो ? यदि अग्निमा तत्त्वतः औष्ण्य रहँदैन भन्न खोजेको हो भने त्यस अवस्थामा अद्वैतवाद नै हुनजान्छ । किनभने हामीहरू द्वैतमात्रलाई त्यसैका आधारमा तत्त्वतः निषेध गर्दछौं । अग्निमा औष्ण्यताभाव मान्नमा के कठिनाइ छ ? यदि तपाईंले भन्न खोजेको 'व्यावहारिक दृष्टिबाट पनि अग्निमा उष्णता छैन' हो भने तब व्यवहारिकसंवादरूप

परीक्षाद्वारा परीक्षित औष्ण्यप्रत्यक्ष *'आदित्यो यूपः'* को बाधक ठहर्दछ । अतः अनौष्ण्य तात्त्विक कसरी सिद्ध होला ? यसैगरेर *'वह्निः शीतः कृतकत्वात्'* यहाँ पनि शीतत्त्वसिद्धिको पर्यवसान औष्ण्यनिषेधमा नै होला। औष्ण्यनिषेधका विषयमा तिनै तात्त्विक र व्यावहारिक निषेधहरूको विकल्प र तिनैलाई दोष दिन सकिन्छ । *'आदित्यो यूपः'* मा पनि आदियूपभेदको तात्त्विक भेदको के तात्त्विक निषेध अभिमत छ ? अथवा व्यावहारिक निषेध अभिमत छ ? प्रथम कल्पमा अद्वैतापत्ति र द्वितीय कल्पमा तात्त्विकताको अनुपपत्ति हुन्छ ।

वास्तविकता यो हो कि 'आदित्यो यूपः' यो वाकय 'यूपे पशुं बध्नाति' यो विधिको शेष हो। त्यसको यूपको प्रशंसामा नै तात्पर्य छ। आदित्याभेदपरता सम्भव छैन। अतः परीक्षित भेदप्रत्यक्षका द्वारा विरोध गर्दाखेरि उक्त वाक्यमा गौणी वृत्तिका द्वारा स्तावकत्व निश्चित हुन्छ। अतः *'आदित्यो यूपः'* यस वाक्यमा अद्वैत श्रुतिको समानताको प्रदर्शन निरस्त हुन्छ, यदि भन्ने हो भने कि प्रपञ्चमिथ्यात्वसाधक अनुमितिका द्वारा अधिगत मिथ्यात्वका गमक हुनाका कारण अद्वैत आगम त्यसै पनि अनुवादक मात्र हो। जस्तै – 'अग्निर्हिमस्य भेषजम्' यो वाकय प्रमाणान्तरसिद्धानिवारकत्व शक्तिको अनुवादक हुन्छ भन्न मिल्दैन। किनकि निर्विवादसिद्ध अर्थको बोधक शब्दलाई अनुवादक भनिन्छ। किन्तु अनुमानका द्वारा कल्पित अर्थलाई निर्विवादसिद्ध भन्न सकिँदैन। किनकि अनुमान चाहिं प्रयोक्ताको बुद्धिको चमत्कारमात्र हुन्छ। कुनै अनुमान सर्वसम्मत हुँदैन। जस्तै –

सूत्रकारले भन्नुभएको छ – *'तर्काप्रतिष्ठानात्' (ब्रह्मसूत्र २।१।११)* अर्थात् तर्क अथवा अनुमानलाई महापुरुषपरिगृहीतत्वेन प्रतिष्ठित भन्न सकिन्छ । यो कुरा वाचस्पति मिश्रले वाक्यपदीयवचनद्वारा सुस्पष्ट गर्नुभएको छ । जस्तै –

यत्नेनानुमितोऽप्यर्थः कुशलैरनुमातृभिः ।
अभियुक्ततरैरन्यैरन्यथैवोपपद्यते ॥

– वाक्यपदीय १।३४

अर्थात् कुनै कुशल तार्किकद्वारा अत्यन्त यत्नपूर्वक तार्कित पदार्थ त्यो भन्दा पनि अधिक प्रखर प्रज्ञायुक्त तार्किकले अन्यथा अर्थात् उलटपुलट गरिदिन्छ । अतः केवल एउटा अनुमानको ऊहालाई उपनिबद्ध गर्ने भएको श्रुति सर्वसम्मतले अनुवादक हो भन्न सकिँदैन । होइनभने *'जन्माद्यस्य यतः' (ब्रह्मसूत्र १।१।२)* यो सूत्र र *'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' (तै.उ.३।१)* इत्यादि श्रुतिवचन नैयायिकको ईश्वरानुमानको अनुवादकमात्र भइहाल्लान् । हो दृष्टान्तका रूपमा उद्धृत *'अग्निर्हिमस्य भेषजम्'* यो श्रुति अवश्य सर्वसम्मतले अग्निमा प्रत्यक्ष र अर्थापत्तिका द्वारा निर्णीत शीतनिवारकताको अनुवादिका हो । अतः दृष्टान्त र दार्ष्टान्त महान् वैषम्य छ । फलतः मिथ्यात्वानुमानलाई वह्निगत शैतानुमितिसँग तुलना गर्न सकिँदैन । ((च) ॥



अद्वैतसिद्धिको मिथ्यात्व अनुमानको शैत्यानुमितिसाम्यभङ्गको नेपाली अनुमान सकियो ।



२४. प्रत्यक्षस्य लिङ्गाद्यबाध्यत्वे बाधकम्

किञ्च परीक्षितत्वेनैव प्राबल्यम्, नोपजीव्यत्वादिना, अनुमानशब्दबाध्यत्वस्य प्रत्यक्षेऽपि दर्शनात् । तथा हि – इदं रजतमिति प्रत्यक्षस्यानुमानाप्तवचनाभ्यां, नभोनैल्यप्रत्यक्षस्य नीरूपत्वग्रहकानुमानेन, 'गौरोऽह'मित्यस्या'महिहैवास्मि सदने जानान' इत्यस्य चन्द्रप्रादेशिकत्वप्रत्यक्षस्य चानुमानागमाभ्यां 'पीतः शङ्खस्तिक्तो गुड' इत्यादेश्चानुमानाप्तवचनाभ्यां बाधो दृश्यते । (क)

नेपाली :– प्रमाणहरूको प्राबल्य परीक्षितत्वमा नै निर्भर गर्दछ । उपजीव्यत्वादि माथि निर्भर गर्दैन । किनभने अनुमान र आगमको प्रत्यक्ष प्रमाण उपजीव्य हो तापनि तिनैद्वारा प्रत्यक्षको बाध देखिन्छ । जस्तै 'इदं रजतम्' यस प्रकारको प्रत्यक्षको त्यसका विरोधी अनुमान र आप्तवचनद्वारा बाध हुन्छ । यसप्रकार गगनगत नीललिमाको प्रत्यक्ष नीरूपत्वग्राहक अनुमानद्वारा *'अहं गौरः' 'अहमिहैवास्मि सदने जानानः' 'एवं प्रादेशमात्रे चन्द्रः'* यस प्रकारको प्रत्यक्षको अनुमान र आगमबाट तथा *'पीतः शङ्ख' 'तिक्तो गुडः'* इत्यादि प्रत्यक्षका विरोधी अनुभव र आप्तवचनबाट बाध देखिन्छ । (क)

ननु साक्षात्कारिभ्रमे साक्षात्कारिविशेषदर्शनमेव विरोधी–त्यभ्युपेयम्, अन्यथा परोक्षप्रमाया अपरोक्षभ्रमनिवर्तकत्वोपपत्तौ वेदान्तवाक्यानामपरोक्षज्ञानजनकत्वव्युत्पादनप्रयासो व्यर्थः स्याद् इति चेत् । (ख)

नेपाली – शङ्का :– 'नेदं रजतम्' इत्यादि प्रत्यक्ष भ्रमको बाध विशेष दर्शनरूप प्रत्यक्षबाट नै मान्नु पर्दछ । अन्यथा प्रत्यक्ष प्रमाबाट नै प्रत्यक्ष भ्रमको निवृत्ति भएमा वेदान्तवाक्यमा अपरोक्ष ज्ञानजनकताको व्युत्पादनको प्रयास व्यर्थ होला । किनभने वेदान्त–वाक्यजन्य परोक्षप्रमाणबाट नै भेदभ्रम निवृत्त हुन्छ । (ख)

न 'नायं सर्प' इत्यादिवाक्यादिना सविलासाज्ञाननिवृत्त्य–भावेऽपि भ्रमगताप्रमाणत्वज्ञापनेन भ्रमप्रमाणत्वबुद्धेस्तद्विषय–सत्यताबुद्धेश्च निवर्तनात्, तावता च भ्रमनिवर्तकत्वव्यपदेशात्, भ्रमे प्रामाण्यविभ्रमस्य तद्विषये सत्यताविभ्रमस्य च परोक्षत्वे–नापरीक्षबाधानपेक्षत्वात्, न हि दुष्टकरणाजनयत्वमबाधित–विषयत्वं वा प्रामाण्यं कस्यचित् प्रत्यक्षम् । न वा सर्वदेश–सर्वकालसर्वपुरुषाबाध्यत्वरूपं विषयसत्यत्वम् । अतस्तयोः परोक्षप्रमाबाध्यत्वमुचितमेव । तयोश्च बाधितयोः रजतादिभ्रमः स्वरूपेण सन्नपि स्वकार्याक्षमत्वादसन्निवेति बाधित इत्युच्यत इत्यनवद्यम् । (ग)

नेपाली – समाधान :– 'नायं सर्प' इत्यादि वाक्यहरूबाट जनित परोक्ष प्रमाका द्वारा सर्पाध्याससहित रज्जुविषयक अज्ञानको निवृत्ति नभएमा पनि सर्प भ्रमगत अप्रमात्वज्ञापनका माध्यमद्वारा भ्रमगत प्रभात्व एवं सर्पगत सत्यता बुद्धिको निवर्तन

मानिन्छ। यतिबाट नै उक्त परोक्ष प्रमामा भ्रमनिवर्तकत्वको व्यवहार हुन्छ। भ्रमगत प्रमात्व भ्रम तथा सर्पादिविषयगत सत्यताभ्रम स्वयं परोक्ष भएका कारण बाधका लागि अपरोक्ष ज्ञानको अपेक्षा गर्दैनन्। किनभने दुष्ट करणाजन्यत्व अथवा अवाधित-विषयकत्वरूप प्रमात्वको प्रत्यक्ष कसैलाई पनि हुनसक्तैन। त्यसैगरेर सर्व देशकालपुरुषाध्यत्वरूप सत्यत्वको पनि प्रत्यक्ष हुनसक्तेन। अतः ज्ञानप्रामाण्य र विषयसत्यत्व दुवैको परोक्ष प्रमाबाट बाधित हुनु समुचित नै हो। ज्ञानगत र विषयगत सत्यत्वको बाध हुनु समुचित नै हो। ज्ञानगत प्रमात्व र विषयगत सत्यत्वको बाध हुनाका कारण रजतादिभ्रम स्वरूपतः विद्यमान भएर पनि आफ्नू पुरुषप्रवर्तकत्वादि कार्यमा समक्ष हुँदैन। यस्तो कार्याक्षम असत्कल्प भ्रमलाई बाधित भनिन्छ। प्रत्यक्ष भ्रमको परोक्ष प्रमाबाट बाध मान्नुमा कुनै दोष होइन। (ग)

ननु 'इदं रजत' मित्यत्र संयुक्तिकं प्रत्यक्षं बाधकं, न युक्तिमात्रम् 'गौरोऽह' मित्यत्रापि मम शरीरमिति बलवत् प्रत्यक्षमेव बाधकम्, 'अहमिहैवास्मि सदने जानान' इति तु प्रमाणमेव, जीवस्याणुत्वाद् इति चेत्। (घ)

नेपाली – शङ्का :– 'इयं रजतम्' यस प्रत्यक्षको युक्तिसहित प्रत्यक्ष प्रमाण नै बाधक हुन्छ केवल युक्ति होइन। किनभने युक्ति पनि परोक्ष ज्ञानमात्र हो 'गौरोऽहम्' यस भ्रमको पनि 'मम शरीरम्' यस प्रकारको सबल भेदप्रत्यक्ष नै बाधक हुन्छ। 'अहमिहैवास्मि सदने जानानः' यो ज्ञान चाहिं प्रमात्मक नै

हो । किनभने जीव अणुपरिणामको हुन्छ । उसमा परिच्छिन्नत्वको भान यथार्थ नै हो । (घ)

न रजताभेदशरीराभेदप्रत्यक्षयोर्जाग्रतोः युक्त्या प्रतिबन्धाक्षमत्वे तद्विषयप्रत्यक्षोत्पत्तेरेवोनवकाशात् । (ङ)

नेपाली – शङ्का :– 'गौरोऽहम्' यो प्रतीति भ्रामात्मक होइन । अपितु उसै प्रकार गौण हो । जसरी कर्दम अर्थात् हिलोले लतपत वस्त्रमा 'नीलं वस्त्रम्' यो प्रतीति गौणात्मक हो । (ङ)

न च तत्र परम्परासम्बन्धेन कर्ममलिप्ते वस्त्रे 'नीलं वस्त्र' मितिवद् 'गौरोऽह' मिति गौणाम्, कर्दमवस्त्रयोरिव शरीरात्मनोर्भेदानध्यवसायेन दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोर्वैषम्यात् । तथा चात्रैक्याध्यास एवोचितः । एवं 'चोष्णं जल' मित्यत्रज्ञापि यदि कर्दमवस्त्रयोरिव तोयतेजसोर्भेदग्रहः, तदा गौणतैव । यदि च शरीरात्मवद् भेदानध्यवसायस्तदाऽध्यास एव, तथा च युक्तिबाध्यमेवेति, तदप्युदाहरणम् । यत्त्वहमिहैवेति प्रमाणमित्युक्तम्, तन्न, आत्मन 'आकाशवत् सर्वगतश्च' इति सर्वगततवेन इहैवेति व्यवच्छेदस्याप्रमाणिकत्वात् । न च जीवोऽणुः, युगपदेव पादशिरोऽवच्छेदेन सुखदुःखानुभवात् । न ह्येकोऽणुरेकदा व्यवहितदेशद्वयावच्छिन्नो भवति । न च युगपत्प्रतीतिर्भ्रमः, उत्सर्गसिद्धप्रामाण्यपरित्यागे बीजाभावात् । विस्तरेण चैतदग्रे वक्ष्यामः । (च)

नेपाली – समाधान :– 'नीलं वस्त्रम्' यस्तो व्यवहार गरेका समयमा कर्दम अर्थात् हिलो र वस्त्रको भेदको निश्चय

रहन्छ। त्यसकारण यो प्रतीति गौणरूप हो। किन्तु 'अहं गौरः' यो व्यवहार गरेको समयमा शरीर र आत्मको भेदको निश्चय रहँदैन। अतः दृष्टान्त र दार्ष्टान्तको वैषम्य हुनाका कारण 'अहं गौरः' यस प्रतीतिलाई गौण नमानेर अभेद भ्रम नै मान्नुपर्दछ। यसैगरेर 'उष्णं जलम्' यहाँ पनि कर्दम र वस्त्रका समान जल र अग्निको भेद ज्ञान छ। यसरी यसलाई गौण नै मान्नु पर्दछ र यदि शरीर र आत्माका सरह भेदको निश्चय छैन भने त्यो अध्यास अथवा भ्रम हो, जसको युक्तिका द्वारा बाध हुन्छ। अतः त्यो पनि प्रत्यक्ष भ्रमको बाध्यतामा एउटा दृष्टान्त हुनसक्तछ। यो जुन भनियो कि 'अहमिहैवास्मि' यो ज्ञान प्रमात्मक हो भन्नु उचित होइन। किनभने 'आकाशवत् सर्वगतश्च नित्यः' इत्यादि शास्त्रहरूका आधारमा आत्माको विभुता प्रमाणित हुन्छ। आत्मालाई अणुप्रमाण मानिँदैन। अतः सर्वगत आत्मामा 'अहमिहैव' यसप्रकार परिच्छेदभान प्रमात्मक हुनसक्तैन। जीवलाई अणु मान्न सकिँदैन। किनभने पाउदेखि शिरसम्म सुखदुःखलाई एकैसमयमा अनुभवबाट आत्मा व्यापक भएको सिद्ध हुन्छ। अणु पदार्थ एकै समयमा दुई व्यवहित अर्थात् टाढा रहेका अङ्ग वा देशमा विद्यमान रहनसक्तैन। 'पाउ र शिरमा सुखदुःखादिको अनुभूति वस्तुतः क्रमिक हो, त्यसमा एकैचोटिको भान भ्रमात्मक हो' भन्नु उचित होइन, किनभने सहजसिद्ध प्रमात्वको परित्यागमा कुनै कारण सुलभ छैन। जीवाणुत्ववादको निराकरण विस्तारसँग अगाडि गरिने छ। (च)

ननु नभोनैल्यप्रत्यक्षस्य नीरूपत्वग्राहकानुमानेन न बाधः, लिङ्गाभावात्, न च परममहत्त्वद्रव्यानारम्भकत्बादेर्लिङ्गत्वम्, त्वन्मते असिद्धेः । निःस्पर्शत्वं तु तमसि व्यभिचारि । पृथिव्यादि-त्रयेतरभूतत्वादि चाप्रयोजकम् । तथा च नीरूपत्वग्राहक-साक्षिप्रत्यक्षमेव तद्बाधकं वाच्यम्, न च रूपग्रहणासमर्थस्य साक्षिणः कथं नीरूपत्वग्राहकत्वमिति वाच्यम्, पिशाचाग्राह-कस्यापि चक्षुषस्तदभावग्राहकत्ववदुपपत्तेः, परेणापि साक्षिणोऽपि रूपवत्तमोग्राहक तवाभ्युपगमाच्च, अचाक्षुषेऽपि नभसि वायाविव चक्षुषैव रूपाभावग्रहणसंभवेन चाक्षुषप्रत्यक्षवाधाद् इति चेत् । (छ)

नेपाली – द्वैतवादी :– गगनगत नीलिमप्रत्यक्षको नीरूपत्वावगाही चाक्षुष प्रत्यक्षद्वारा नै बाध हुन्छ । अनुमानकाद्वारा बाध हुन सक्तैन । किनभने गगनगत नीरूपत्वको अनुमापक कुनै लिङ्ग सुलभ छैन । जस्तै – 'गगनं नीरूपम्, परममहत्परिमाण-वत्वात्, द्रव्यानारम्भकत्वात्, निःस्पर्शत्वात् वा आत्मवत्' यसप्रकार परममहत्परिमाणवत्त्वादिलाई लिङ्ग बनाउन सकिँदैन । किनभने तपाइँ अद्वैतवादीहरू भूताकाशमा परममहत्परिमाण एवं द्रव्यानारम्भकत्व मान्नुहुन्न । 'निःस्पर्शत्व' हेतु अन्धकारमा व्यभिचारी हो । किनभने त्यहाँ निःस्पर्शत्व रहेर पनि नीरूपत्व भने मानिँदैन । 'पृथिव्यादिद्रव्यत्रयभिन्नत्वे सति भूतत्व' यस हेतुमा अनुकूल तर्क नहुनाले अप्रयोजकता दोष छ । परिशेषतः नीरूपत्वग्राहक साक्षिप्रत्यक्षलाई 'नीलं नभः' यस भ्रमलाई बाधक मान्नु पर्दछ । 'साक्षी रूपग्रहणसमर्थ नभएका कारण नीरूपत्वको ग्राहक कसरी होला ? यस प्रश्नको उत्तर यो हो कि जसरी

पिशाचरूप प्रतियोगीका ग्रहणमा असमर्थ चक्षुलाई पिशाचाभावको ग्राहक मानिन्छ। त्यसैगरेर रूपात्मक प्रतियोगी रूपग्रहणको अयोग्य मानिँदैन। परन्तु रूपी तमको ग्रहण साक्षीद्वारा नै मान्दछन्। यसैगरेर वायुमा रूपाभावको जसरी चाक्षुष प्रत्यक्ष मानिन्छ, त्यसैगरेर आकाशमा पनि रूपाभावलाई चाक्षुष प्रत्यक्ष मान्न सकन्छि। अतः चाक्षुष प्रत्यक्षकाद्वारा नै 'नीलं नभः' यस भ्रमको बाध हुन्छ। (छ)

न 'नीलं नभ' इति प्रत्यक्षे जाग्रति रूपाभावग्रहणस्य चक्षुषा साक्षिणा चासम्भवात्। तथा च वलवती युक्तिरेव तद्बाधिका। न च लिङ्गाभावः, चक्षुरन्वयव्यतिरेकानुविधायिरूपा-विशेषितप्रतीतिविषयत्वाद् रूपवदिति लिङ्गसम्भवात्। न चाप्रयोजकत्वम्, नभो यदि सरूपं स्यात्तदा चक्षुरन्वयव्यतिरेकानु-विधायिप्रतीतौ रूपासम्बन्धितया विषयो न स्यादिति तर्कोपपत्तेः। न चेष्टापत्तिः, सविधे रूपासम्बन्धितया नभसः सिद्धेः सर्वजनसम्मतत्वात्। नभसः साक्षिवेद्यतायामपि चक्षुरन्वय-वव्यतिरेकानुविधानमवर्जनीयमेव, अन्यथाऽन्धस्यापि तद्ग्रहणं स्यात्। न च पञ्चीकरणाद्रूपवदारब्धत्वेन नभसो नीरूपत्वं बाधितमिति वाच्यम्, त्रिवृत्करणपक्षेऽस्य दूषणस्यानवकाशात्। पञ्चीकरणपक्षेऽपि अपञ्चीकरणदशायां यस्मिन् भूते यो गुणः स पञ्चीकरणाद्व्यवहारयोग्यो भवतीत्येतावन्मात्राभ्युपग-मान्नाकाशे रूपारम्भप्रसङ्गः। न च 'नायं सर्प' इत्युक्तेऽपि किमेवं वदसि परम् ? अपि पुनः परामृश्य पश्यसि ? इति प्रतिवचनदर्शनान्न शब्दमात्रं रज्जुसर्पादिभ्रमनिवर्त्तकम्, कि तु

प्रत्यक्षमेवेति वाच्यम्, प्रतिवचनस्थले भ्रमप्रमादादिशङ्काक्रान्तत्वेन 'नायं सर्प' इत्यादेर्दुर्बलयता न भ्रमनिवर्तकत्वम् । यत्र तु तादृक्शङ्कानाक्रान्तत्वम् तत्र भ्रमनिवर्तकतैव । अत एव तादृक्शङ्कानाक्रान्तपित्रादिवचसि नेदृक्प्रतिवचनम्, किन्तु सिद्धवत्प्रवृत्त्यादिकमेव । ज्वालैक्यप्रत्यक्षमप्येवमेव युक्तिबाध्यम् । न च निर्वापितारोपितस्थले स्पष्टतरभेदप्रत्यक्षबाधितन्तदित्यन्यत्रापि दीर्घेयं न ह्रस्वेति भेदप्रत्यक्षमेव तद्बाधकमिति वाच्यम्, निर्वापितारोपितातिरिक्तस्थले तावदयं विचारः, तत्र च दीर्घेयं न ह्रस्वेति भेदप्रत्यक्षं वक्तुमशक्यम्, यैव ह्रस्वा सैवेदानीं दीर्घेति ह्रस्वत्वदीर्घत्वाभ्यामुपस्थितयोरभेदस्य साक्षात्क्रियमाणत्वात् । तथा च ज्वालाप्रत्यभिज्ञापि युक्तिबाध्यैव । सर्वदा पित्तदूषितनेत्रस्य 'पीतः शङ्ख' इति प्रत्यक्षे चन्द्रप्रादेशिकत्वप्रत्यक्षे च परोक्षातिरिक्तस्य बाधकस्य शङ्कितुमप्यशक्यत्वाद् युक्त्यादिबाध्यतैव वक्तव्या । (ज)

नेपाली – अद्वैतवादी :– जबसम्म 'नील नभः' यो प्रत्यक्ष विद्यमान छ तबसम्म रूपाभावको ग्रहण न चक्षुद्वारा हुनसक्तछ न साक्षीद्वारा नै ग्रहण हुनसक्तछ । वायुमा रूपाभावको चाक्षुष प्रत्यक्ष यसकारण हुन्छ कि त्यहाँ विरोधी रूपवत्ताको ज्ञान हुँदैन, किन्तु आकाशमा त्यो विद्यमान हुन्छ । अतः रूपाभावको प्रत्यक्ष कसरी हुन्छ ? अतः बलवती अनुमितिरूप युक्तिलाई नै उक्त भ्रमको बाधक मान्नु पर्दछ । आकाशमा रूपाभावको अनुमापक लिङ्ग छैन भन्न सकिँदैन । किनभने 'नभो रूपात्यन्ताभाववत् चक्षुरन्वयव्यतिरेकानुविधायिरूपाविशेषित–

प्रतीतिविषयत्वाद् रूपवत्' यसप्रकार अनुमानप्रयोग गर्न सकिँदैन ।

उपर्युक्त हेतु अप्रयोजक पनि होइन । किनभने आकाश यदि रूपवान् हुन्थ्यो ता चक्षुरन्वयव्यतिरेकानुविधायी प्रतीतिमा आफ्नो साध्यका साधनको पूर्णक्षमता विद्यमान हुन्थ्यो । यदि तर्कद्वारा आपादित आकाशको रूपवत्त्वेन प्रतीतिविषयतामा इष्टापत्ति हो । किनकि 'नीलरूपवत्' प्रतीति हुन्छ नै भन्न मिल्दैन । किनभने सुदूर आकशमा नीलताको भ्रम भएर पनि आफ्ना समीपको आकाशमा रूपवत्ताको प्रतीति कसैलाई पनि हुँदैन । आकाशलाई साक्षीवेद्य मान्दाखेरि पनि चक्षुरिन्द्रियलाई अन्वयव्यतिरेकानुविधान आवश्यक छ । अन्यथा अन्धालाई पनिआकाशको भान हुन थाल्ला ।

शङ्का :– पञ्चीकरणप्रक्रियाका अनुसार रूपयुक्त तन्मात्राबाट आरब्ध भएका कारण नभमा नीरूपताको अनुमान बाधित हो ।

समाधान :– त्रिवृत्करणपक्षमा[1] नीरूपतानुमानको बाध हुँदैन ।

---

१. श्रीवाचस्पति मिश्रले सृष्टिका आरम्भको श्रौतत्रिवृत्करणलाई नै लिएर समाधान गर्नुभएको छ । जस्तै –

यद्यप्याकाशाद्या भूतसृष्टिः, तथापि तेजोऽवन्नामेव त्रिवृत्करणस्य विवक्षिततत्वात्' (भामतीटीका पृ.१६८) अर्थात् छान्दोग्योपनिषत् ६।३।३ मा 'तासां त्रिवृतत्रिवृतमेकैकामकरोत्' यसरी तेज, जल र पृथिवी यी तीनथरीको नै त्रिवृत्करण प्रतिपादित छ । त्यही नै युक्तियुक्त हो । वाचस्पति मिश्रको मतलाई नै कल्पतरुकारले पनि समर्थन गर्नुभएको छ । जस्तै –

सम्प्रदायाध्वना पञ्चीकरणं यद्यपि स्थितम् ।
तथापि युक्तियुक्तत्वाद् वाचस्पातिमतं शुभम् ॥

– कल्पतरु पृ.१६८

शङ्का :– सर्पभ्रमको निवर्तक पनि 'नायं सर्पः' यस प्रकारको आप्तवचन हुँदैन । किनभने 'नायं सर्पः' यसरी आप्त पुरुषले भनेपछि भ्रान्तपुरुषले भन्छ कि तपाईं के भन्नु हुन्छ ? अगाडि गएर त हेर्नुहोस् ! यस प्रतिवचनबाट यो कुरा स्पष्ट हुन्छ कि आप्तपुरुषका वचनद्वारा उसको भ्रम हटेन । अतः शब्दरज्जुसर्पभ्रमको निवर्तक होइन । किन्तु प्रत्यक्षलाई नै त्यसको निवर्तक मान्नु पर्दछ ।

समाधान :– 'नायं सर्पः' यस्तो सुनेर सबै भ्रान्त पुरुषहरूको त्यस्तो प्रतिवचन हुँदैन । अपितु कसैकसैको हुनसक्तछ । त्यसको कारण के हो भने 'नायं सर्पः' यस्तो भन्ने व्यक्तिहरूमा जुन भ्रान्तपुरुषको पूर्ण विश्वास छैन, त्यसले वक्ता आप्त पुरुष नै भ्रान्त हो भन्ने सम्झन्छ । अथवा यिनले प्रमादद्वारा यस्तो भनिरहेका छन् वा यिनका आँखामा कुनै दोष छ भन्ने उसले सम्झन्छ । जहाँ भ्रान्तपुरुषको आफ्नू पितृकल्प वक्ताको आप्तता र निभ्रान्ततमा अटल विश्वास हुन्छ, त्यहाँ भ्रान्त पुरुषको भ्रम आप्तवचनबाट निवृत्त हुन्छ । यस प्रकारको प्रतिवचन सुन्नमा आउँदैन । निश्चितरूपमा भ्रान्त पुरुष निडर भएर आफ्ना कार्यमा संलग्न हुन्छ । यसैप्रकार 'सेयं दीपशिखा' यसप्रकारको ज्वालागत एकताको भ्रमात्मक प्रत्यक्ष पनि केवल युक्तिद्वारा बाधित हुन्छ ।

शङ्का :– जहाँ दीपकलाई बारम्बार निभाउने र बाल्ने गरिन्छ । त्यहाँ स्पष्ट रूपले दीपशिखाको भेद प्रत्यक्ष हुन्छ । त्यसै प्रत्यक्षबाट शिखागत एकताको भ्रम निवृत्त भएको

देखिन्छ। त्यसैगरेर सन्तत दीपज्वालास्थलमा पनि प्रखरता मान्दता या ह्रस्वदीर्घताका रूपमा भेद प्रत्यक्ष उत्पन्न भएर एकताभ्रमको बाध गर्ने गर्दछ।

समाधान :– जहाँ बत्तीलाई बारम्बार बाल्ने र निभाउने गरिन्छ, त्यहाँ पनि यो शिखा बढी छ, 'यो ह्रस्व' यस रूपमा भेदप्रत्यक्ष हुनसक्तैन। किन भने त्यसको विरोधी अभेदप्रत्यक्ष अहिलेसम्म बाधित भएको छैन। अतः बारम्बार निभ्ने र बल्ने दीपशिखामा पनि 'यैव ह्रस्वा, सैवेदानीं दीर्घा जाता' यसप्रकारको प्रत्यभिज्ञादर्शन नै भएको देखिन्छ। भेदभान हुँदैन। अतः ज्वालागत प्रत्यभिज्ञात एकताको प्रत्यक्ष अनुमितिरूप युक्तिबाट नै बाधित हुनसक्तछ। यसैगरेर जसका आँखामा असाध्य कमलपित्त रोग सधैँका लागि बसेको छ, उसलाई 'पीतः शङ्ख' प्रत्यक्ष भ्रमको र चन्दप्रादेशिकत्वप्रत्यक्ष भ्रमको निवृत्ति परोक्षातिरिक्त ज्ञानबाट सम्भव नै छैन। अतः ती भ्रमहरूको बाध केवल युक्तिका आधारमा नै मान्नु पर्दछ। (ज)

ननु सर्वत्रैवात्र प्रकारान्तरेणासत्कल्पे प्रत्यक्षे मानान्तर–प्रवृत्तिः। तथा हि द्विविधं हानम्, द्विकोटिकमेककोटिकञ्च अन्त्यमपि द्विविधं अप्रामाण्यशङ्काकलङ्कितं तदकलङ्कितं च। तत्राद्यौ सर्वप्रमाणावकाशदौ, अर्थापरिच्छेदकत्वादप्रामाण्य–शङ्काकलङ्कितत्वाच्च। अप्रामाण्यधीकलङ्कितत्वञ्च द्वेधा भवति, दुष्टकरणकत्वनिश्चयादर्थाभावनिश्चयाच्च। तथा च शैलाग्रस्थितविटपिनां प्रादेशिकत्वप्रतीतिर्दूरदोषनिबन्धना दृष्टेति दूरतरस्थस्य चन्द्रमसः प्रादेशिकत्वप्रत्ययो दोषनिबन्धन एवेति

निर्णीयते। एवमाकाशे समीपे नीरूपत्वनिश्चयाद् दूरे रूपवत्त्वधीर्दूरदोषजन्येति प्रागेव निश्चीयते। 'पीतः शङ्ख' इत्यादि प्रत्यक्षं तु प्राथमिकपरीक्षितप्रत्यक्षेण 'शङ्खो न पीत' इत्यर्थाभावनिश्चयादप्रामाण्यज्ञानास्कन्दितमेवोत्पद्यते। एवं सवितृसुषिरादिप्रत्यक्षमपि। तथा च चन्द्रादिप्रादेशिकत्वप्रत्यक्षं दूरादिदोषनिश्चयात् 'पीतः शङ्ख' इत्यादिप्रत्यक्षं प्राथमिकार्थाभावनिश्चयादेव बाधितमिति पश्चादनुमानागमादिप्रसर इति न ताभ्यां तद्बाधः। येन हि यस्य भ्रमत्वं ज्ञायते, तत्तस्य बाधकमित्युच्यते। न च चन्द्रप्रादेशिकत्वादिप्रत्यक्षस्यागमादिना भ्रमत्वं ज्ञायते, भ्रमत्वज्ञानोत्तरकालमेव तत्प्रवृत्तेः। अप्रमाण्यज्ञानाकलङ्कितं तु स्वार्थपरिच्छेदकं निःशङ्कप्रवृत्तिजननयोग्यम्। यथा 'वह्निरुष्ण एव' 'प्रस्तरो यजमानभिन्न एव' 'घटः सन्ने' वेत्यादि, तन्नान्यस्यावकाशदं नान्येन बाध्यम्। न ह्यत्र प्रागिव दूरादिदोषधीर्वा अर्थाभावनिश्चयो वा कोटचन्तरालम्बित्वं वास्ति। किञ्च क्वचित् प्रत्यक्षं प्रत्यक्षान्तरगौरवाद्युक्तिबाध्यं भवतु, राजामात्य इव राजगौरवेण राजभृत्यबाध्यः, तथापि न युक्तिमात्रस्य प्रकरणमात्रस्य वा प्रत्यक्षलिङ्गादिबाधकत्वम्। प्रत्यक्षाद्यनुसारित्वस्य सर्वत्राभावात्, न हि प्रधानभूताचमनादिपदार्थविषयमा 'आचामेदुपवीती दक्षिणाचार' इत्यादिस्मृत्या पदार्थधर्मभूतक्रमादिविषया 'वेदं कृत्वा वेदिं करोती'ति श्रुतिर्वेदकरणानन्तरं क्षुतनिमित्तकाचमनोपनिपाते बाध्यत इत्यन्यत्रापि तथा भवितव्यामिति चेत्।(झ)

नेपाली – द्वैतवादी :– उपर्युक्त सबै स्थानहरूमा अन्यान्य

---

२४. प्रत्यक्षस्य लिङ्गाद्यबाध्यत्वे बाधकम्

कारणहरूले प्रथमतः प्रत्यक्ष ज्ञान बाधित भएपछि आगम र अनुमादिको प्रवृत्ति हुन्छ। तीनका द्वारा पूर्वप्रत्यक्षको बाध हुँदैन। सबै ज्ञानलाई दुईथरी कोटीमा विभाजन गर्न सकिन्छ। १. द्विकोटिक तथा २. एककोटिक। एककोटिक ज्ञान पनि दुईप्रकारको हुन्छ। (क) अप्राणका आशङ्काद्वारा कलङ्कित र (ख) अकलङ्कित। यिनमा द्विकोटिका ज्ञान तथा अप्रमाण्य शङ्काकलङ्कित ज्ञान आफ्ना क्षेत्रमा सबै प्रमाणहरूलाई प्रवृत्त हुने अवसर दिन्छ। किनभने द्विकोटिक ज्ञानमा अर्थनिश्चायकत्व हुँदैन। शङ्किताप्रामाण्य ज्ञानमा अप्रमाण्यका शङ्काका कारण अन्य प्रमाणको अवरोधको क्षमता हुँदैन।

ज्ञानमा अप्रमाण्यको शङ्का दुई प्रकारको हुन्छ। १. दूषित सामाग्रीबाट उत्पन्न हुनाका कारण र २. अर्थाभावको निश्चय हुनाका कारण। शैलशिखरस्थ वृक्षावलिमा प्रादेशिक–त्वको प्रतीति दूरस्थ दोषका कारण हुन्छ। यसकारण सुदूर आकाशमा विराजमान चन्द्रमामा प्रादेशिकको भान विषयदोष कारणले हो भन्ने निश्चय हुन्छ। यसैगरेर समीपवर्ती आकाशका नीरूपता निश्चित भएको हुँदा दूर गगनमा नीलरूपवत्ताको प्रतीति दोषजनित हो भन्ने निर्णय सहजमा नै भइहाल्दछ। 'पीत शङ्ख' इत्यादि प्रत्यक्ष चाहिँ अर्थाभाव निबन्धन अप्रामाण्यको आशङ्काबाट कलङ्कित नै हुन्छ। किनभने यस भ्रमबाट पूर्वपरीक्षित प्रत्यक्षका द्वारा शङ्खमा पीतरूपको अभाव निश्चित हुन्छ। यसै कोटीको सूर्यगत छिद्रादिको प्रत्यक्ष पनि हुन्छ। अतः चन्द्रगत प्रादेशिकत्वको प्रत्यक्ष दोषनिश्चिय एवं शङ्खगत पीतिमाको प्रत्यक्ष

विषयाभावको निश्चयबाट नै बाधिन हुनाका कारण आफ्ना क्षेत्रमा मृत योद्धाका समान आफ्ना विरोधी आगम र अनुमानको प्रगतिको अवरोध गर्दैन। यसको अर्थ यो पनि कुनै हालतमा पनि गर्न सकिँदैन कि आगम र अनुमानका द्वारा ती बाधित हुन्छन्। किन कि जुन प्रमाणका द्वारा जुन ज्ञानले भ्रमरूपताको निश्चय हुन्छ, त्यस प्रमाणलाई त्यस ज्ञानको बाधक मानिन्छ। चन्द्रप्रादेशिकत्वप्रत्यक्षमा आगमादिका द्वारा भ्रमरूपता ज्ञत हुँदैन, अपितु पहिलेदेखि नै दूरतादोषका कारण भ्रमत्व निश्चित भएको हुन्छ। आगमको प्रवृत्ति त्यसपछि हुन्छ।

अप्रामाण्यका आशङ्काबाट विनिर्मुक्त ज्ञान आफ्नो विषयवस्तुको निश्चायक हुनाका कारण निष्कम्प प्रवृत्तिको उत्पादनमा पूर्ण क्षमता राख्तछ। जस्तै – 'वह्निरुष्ण एव' 'प्रस्तरो यजमानभिन्न एव' 'घटः सन्नेव' इत्यादि ज्ञान। यस्तो ज्ञान जागरुक सन्नद्ध योद्धाका सरह आफ्ना क्षेत्रमा न अरू विरोधीहरूलाई पाइला राख्ने मौका दिन्छ न तीबाट बाधित नै हुन्छ। किन भने यस ज्ञानमा पूर्वचर्चित मृतप्राय प्रत्यक्षहरूका समान दूरतादि दोष तथा विषयाभावनिश्चयका कारण व्यवसायात्मकता या आन्दोलितरूपता हुँदैन।

अर्को कुरा यो पनि हो कि जहाँ युक्तिले कुनै प्रत्यक्षलाई बाधा गर्दछ, त्यहाँ प्रबलतर प्रत्यक्षको बल पाएर नै बाध गर्दछ। एक्लै असहाय अवस्थामा गर्नसक्तैन। जस्तै कि पूर्वमीमांसा ३।३।१४ मा वर्णित प्रकरण आफूभन्दा प्रबल लिङ्गादि प्रमाणको पनि जुन बाध गर्दछ, त्यो प्रबलतम श्रुतिप्रमाणको बल पाएर नै

बाध गर्दछ। लोकव्यवहारमा जसरी राजामात्यलाई पनि कहिलेकाहीँ एक साधारण भृत्य राजाको बल पाएर नटेर्ने हुन्छ। कुमारिल भट्टले भन्नुभएको छ।

दुर्बलस्य प्रमाणस्य बलवानश्रयो यदा।
तदापि विपरीतत्व शिष्टाकोपे यथोदितम्॥
अत्यन्तबलवन्तोऽपि पौरजानपदा जनाः।
दुर्बलैरपि बाध्यन्ते पुरुषैः पार्थिवाश्रितैः॥

– तन्त्रवार्तिक

उपर्युक्त कुरा भए तापनि युक्तिमात्रबाट न प्रत्यक्षको बाध हुन्छ, न सबै प्रमाणहरूद्वारा लिङ्गादि प्रमाणहरको नै बाध हुन्छ। किनभने सर्वत्र भने प्रत्यक्षान्तरादिको बल सुलभ हुँदैन। श्रुति र स्मृतिको विरोध हुँदाखेरि कहिलेकहीँ स्मृतिबाट पनि श्रुतिको बाध हुन्छ। जसरी 'वेदं कृत्वा वेदिं करोति' यस श्रुतिवाक्यले वेदको निर्माण गरेर त्यसपछि वेदीको निर्माण गर्छ भन्दछ। यदि वेद बनाएपछि अध्वर्युलाई खोकी वा हाछ्युँ आयो भने त्यस अवस्थामा 'श्रुते आचामेत्' यो स्मृतिवाक्यले आचमन गरोस् भन्दछ। यस अनुसार वेदनिर्माण गरेपछि आचमन र त्यसपछि वेदीको निर्माण गर्नुपर्दछ। त्यस अवस्थामा श्रौतक्रम वेदवेदीकरणको पौर्वापर्यभाव बाधित हुन्छ। यद्यपि श्रुति सहजतः प्रबल र स्मृति दुर्बल मानिन्छ। तथापि स्मृतिवाक्य एक आचमनरूप धर्मी पदार्थको विधान गर्दछ। श्रुति केवल क्रमको विधान गर्दछ। जुन पदार्थहरूको एक धर्ममात्र हुन्छ। धर्मीलाई प्रधान र धर्मलाई गौण मानिन्छ। अतः स्मृतिको

प्रमेय प्रबल र श्रुतिको प्रमेय दुर्बल हो। प्रमाणबलाबलका अपेक्षा प्रमेयबलाबल उत्कृष्ट हुन्छ। फलतः प्रबल प्रमेयको बल पाएर यहाँ स्मृतिले पनि श्रुतिलाई बाध गर्दछ। यसको तात्पर्य सबै स्मृतिवाक्यहरू श्रुतिका बाधक हुन्छन् भन्ने होइन। यसैगरेर यदि भ्रामात्मक प्रत्यक्ष कतै आगमद्वारा बाधित हुन्छ भने के 'सन् घटः' यस्तो प्रमात्मक प्रत्यक्ष पनि बाधित हुन्छ त ? तर कुनै पनि हालतमा बधित हुँदैन। (भ्रु)

मैवम् यतो युक्तिरेवैषा। यद् यद् दुरस्थाल्पपरिमाणज्ञानम्, तत् तद् दूरदोषनिबन्धनमप्रमा, शैलाग्रस्थविटप्यल्प-परिमाणज्ञानवदिदमपि तथेति। तथा चैवंरूपया युक्त्यैव चन्द्रप्रादेशिकत्वादिप्रत्यक्षस्य वाधं वदन् युक्त्या न प्रत्यक्षस्य वाध इति वचनेनाजैषीःपरं मन्दवुद्धे ? मन्दाक्षम्, न तु परम्। एवं 'पीतः शङ्ख' इति प्रत्यक्षेऽप प्राचीनार्थाभावप्रत्यक्षं न वाधकम्, तस्येदानीमभावात्। न च तत्स्मृतिर्बाधिका, तस्या अनुभवाद् दुर्बलत्वात्। केवलं युक्त्युत्पादन एव सोपयुज्यते। तेन युक्त्यागमाभ्यामेवोदाहृतस्थलेषु बाधः। यत्तु क्वचिद्युक्त्या-देर्बाधकत्वदर्शनमात्रेण सर्वत्र न बाधकत्वं वक्तुं शक्यम्, युक्त्यादिबाधकताया अनुस्रियमाणप्रत्यक्षगौरवनिबन्धनत्वात् इत्युक्तम्। तदनुक्तोपालम्भनम्, न हि मया क्वचिद् दर्शनमात्रेण युक्तेर्बाधकता सर्वत्रोच्यते, अपि तु चन्द्रप्रादेशिकत्वशङ्ख-पीतत्वप्रत्यक्षादौ यावदागमादेर्बाधकताप्रयोजकं दृष्टं तावत्सत्त्वेन। न च तत्रानुस्रियमाणं प्रत्यक्षमस्ति, यद्गौरवेण बाधकताया-मन्यथासिद्धिं ब्रूयाः। तस्माच्चन्द्रप्रादेशिकत्वप्रत्यक्षस्य प्रपञ्च-

सत्त्वप्रत्यक्षस्य च तुल्यावदेव बाध्यता, युक्त्यागमयोश्च तुल्यावदेव बाधकतेति । न हि चन्द्रप्रादेशिकत्वप्रत्यक्षेऽपि प्रागेव दुष्टकरण-कत्वनिश्चयः, नैकट्यस्यापि क्वचिद् दोषत्वेन सर्वत्र परिमाण-ज्ञानाविश्वासप्रसङ्गात्, किन्त्वागमादिना बाधानन्तरमेव, तद्वत् प्रकृतेऽपि मिथ्यात्वसिद्ध्यनन्तरमेवाविद्यारूपदोषनिश्चयः । तथा च सर्वात्मना साम्यम् । यत्तुदृष्टस्य वस्तुनो बलवद् दृष्टं विना अन्यद्बाधक नास्तीत्युक्तम् तत् दुर्बलशब्दलिङ्गादिविषयम् । यद्प्युक्तं विवरणे 'यत्राविचारपुरस्सरमेव प्रत्यक्षावभा-समप्यनुमानादिना बाधितमुच्छिन्नव्यवहारं भवति । तत्र तथा भवतु । यत्र पुनर्विचारपदवीमुपारूढयोर्ज्ञानयोर्बलाबलचिन्तया बाधनिश्चयस्तत्र नानुमानादिना प्रत्यक्षस्य मिथ्यात्वसिद्धिः' (विवरण) इति, तदपि गृहीतप्रामाण्यकशब्दतदुपजीव्यनुमाना-तिरिक्तयुक्तिविषयम्, एकत्र प्रामाण्यनिश्चये बलाबलचिन्ताया एवानवकाशात् ॥ (ञ)

इति प्रत्यक्ष लिङ्गाद्यबाध्यत्वे बाधकम् ॥ (ञ)



नेपाली – अद्वैतवादी :– तपाईंले जुन कुरा भन्नुभयो कि शैलशिखरमा अवस्थित वृक्षमा प्रादेशिकत्वको भान दूरदोषका कारण हुन्छ । अतः चन्द्रगत प्रादेशिकत्वको भान पनि दोषयुक्त निश्चित हुन्छ । यो सबै कुरा युक्तिप्रदर्शन नै त हो । अनुमान यसमा यस्तो हुन्छ – जुन जुन दूरस्याल्प परिमाणको ज्ञान हुन्छ, त्यो सबै दूरदोषजनित भ्रमज्ञानबाट हुन्छ । जस्तै – शैलशिखरस्थ वृक्षमा अल्पपरिमाणको ज्ञान, चन्द्रप्रादेशिकत्वज्ञान

पनि त्यस्तै हो । अतः यसप्रकारको युक्तिद्वारा नै चन्द्रगतप्रादेशिकत्वादि प्रत्यक्षको बाध एकातिर गर्दै हुनुहुन्छ र अर्कातिर फेरि तुरुन्तै तपाईं भनिरहनु पनि भएको छ कि युक्तिद्वारा प्रत्यक्षको बाध हुँदैन । यसप्रकारको विरुद्धाभिधानका द्वारा तपाईले आफैंजस्तो मूर्खलाई नै जित्नु भयो होला, तर कुनै बुद्धिमान्लाई भने जित्न सक्नुहुन्न । त्यसै गरेर 'पीत शङ्खेः' यस प्रत्यक्षमा पनि पूर्वतन विषयाभावनिश्चय बाधक हुनसक्तैन । किनभने यस भ्रमका समयमा त्यसको अभाव हुन्छ । त्यसको स्मृति अनुभवभन्दा दुर्बल हुनाका कारण भ्रमानुभवको बाधक हुनसक्तैन । हो, त्यस स्मृतिको उपयोग 'अयं शङ्खो न पीतः शङ्खत्वात् स्मर्यमाणशङ्खवत्' यस प्रकारको युक्तिको सम्पादन हुनसक्तछ । अतः युक्ति र आगमद्वारा नै उदाहृत स्थानमा नै बाध हुन्छ ।

तपाईं पूर्वपक्षीले जुन कुरा भन्नुभयो कि कुनै एक ठाउँमा युक्तिकाद्वारा बाध देखेर सर्वत्र त्यस्तै भन्न सकिँदैन । किन कि जहाँ युक्तिमा जुन वाधकता आउँछ, त्यो कुनै प्रबल प्रत्यक्षान्तरको बल पाएर नै हुन्छ भन्ने तपाईको भनाई अनुक्तोपालम्भमात्र हो । किनभने हामीहरूले कहिल्यै पनि यसो भनेनौं कि कुनै स्थलमा युक्तिमा बाधकता देखेर सर्वत्र युक्तिमा बाधकता मान्नु पर्दछ । अपितु चन्द्रगत प्रादेशिकत्व एवं शङ्खगत पीतत्वका प्रत्येकका आगमादिमा जुन पनि बाधकताको प्रयोजक देखियो, त्यसै प्रयोजक धर्म रहनाका कारण अन्यत्र पनि आगमादिको बाधक भनिन्छ । यहाँ कुनै

यस्तो प्रत्यक्षान्तर सुलभ छैन। जसको बल पाएर आगमादिमा बाधकता अन्यथासिद्ध हुन्छ। अतः चन्द्रगत प्रादेशिकत्वको प्रत्यक्ष तथा प्रपञ्चगत सत्यत्वको प्रत्यक्षमा प्रायः एकै जसो बाध्यता र युक्ति एवं आगममा एक जस्तै बाधकता सिद्ध हुन्छ। चन्द्रगत प्रादेशिकत्वको प्रत्यक्षमा पहिलेदेखि दुष्ट करणजन्यत्वको निश्चय हुँदैन। अपितु आगमादिका द्वारा बाध भएपछि दुष्टकरणजन्यत्वको निश्चय हुन्छ। अन्यथा दूरताका समान निकटता पनि कतै कतै दोष हुन्छ। अतः नगिचबाट देखिएको वृक्षको उचाइको ज्ञान पनि दोषजन्य हुन्छ। यसकारण सम्पूर्ण परिमाणज्ञान माथि नै विश्वास हराउँछ। अतः बाध ज्ञानपछि जसरी शैलशिखरस्थ वृक्षगत अल्प परिमाण दर्शनमा दूरता दोषको निश्चय हुन्छ। यसैगरेर प्रपञ्चगत मिथ्यात्वसिद्धिका अनन्तर नै 'घट सन्' इत्यादि प्रतीतिमा अविद्यारूप दोषको निश्चय हुन्छ। अतः चन्द्रगत प्रादेशिकत्व तथा प्रपञ्चगत सत्यत्वका प्रत्यक्षमा समानरूपबाट युक्ति र आगमको बाध्यता सिद्ध हुन्छ। यो जुन भनियो कि दृष्टवस्तुको बलवत् प्रतयक्षलाई छोडेर अरू केही बाधक हुँदैन। त्यस दुर्बल आगम र लिङ्गका लागि नै भनिएको हो कि ती बाधक हुँदैनन्।

विवरणकारले जुन भन्नुभएको छ – जुन ठाउँमा धेरै नशोचीकन नै प्रत्यक्ष भ्रम अनुमानादिकाद्वारा सहसा बाधित भएर व्यावहरतः उच्छिन्न भएर जान्छ, त्यहाँ त्यस्तै नै मान्दछौँ। किन्तु जहाँ विचार चक्रारूढ दुईथरी ज्ञानहरूको

बलाबल विचारद्वारा बाध्यबाधकभावको निश्चय गरिन्छ, त्यहाँ अनुमानादिका द्वारा प्रत्यक्षमा मिथ्यात्वको सिद्धि हुँदैन। विवरणकारका त्यस भनाइको आशय के हो भने गृहीत प्रमाण्यक शब्द र शब्दोपजीवी अनुमानदेखि अतिरिक्त अप्रामाण्यशङ्काकलङ्कित अनुमानादिका द्वारा प्रत्यक्षमा मिथ्यात्वनिश्चय हुँदैन। किनभने दुवै ज्ञान मध्ये कुनै एकको प्रामाण्यको निश्चय भएपछि बलाबल चिन्ताका लागि कुनै अवकाश नै रहँदैन। (ञ)



अद्वैतसिद्धिको 'प्रत्यक्षस्य लिङ्गाद्यबाध्यत्वे बाधकम्' को नेपाली अनुवाद सकियो।



२५. भाविबाधोपपत्त्य प्रत्यक्षबाधोद्धारः

एवञ्च 'भाविबाधनिश्चयाच्चे'ति यदुक्तं, तदप्युपपन्नतरमेव, प्रकारान्तरेणाबाधितस्य चन्द्रप्रादेशिकत्वप्रत्यक्षस्य यथा आगमेन बधः, तथा प्रकारान्तरेणाबाधितस्य 'सन् घट' इत्यादिप्रत्यक्षस्य मिथ्यात्वबोधकागमेन बाध इति निर्णयात्। एवञ्च भाविबाधशङ्कामादाय यत्परैर्दूषणमुक्त तदनुक्तोपालम्भतया अपास्तम्। वस्तुतस्तु बाधशङ्कामादायापि प्रत्यक्षस्य बाधकतोद्धारः समीचीन एव, प्रत्यक्षशब्दयोर्बलाबलविचारात् प्राक् किमयं शब्द उपचरितार्थः, आहोस्वित् प्रत्यक्षमप्रमाणमिति शङ्कायामुभयोरबाधकत्वप्राप्तौ तात्पर्यलिङ्गैः श्रूयमाणार्थपरतया निश्चितस्यागमस्योपचरितार्थत्वशङ्काव्युदासेन लब्धावकाशत्वसम्भवात्। न च शब्दलिङ्गयोः प्रत्यक्षाबाधकतया प्रत्यक्षान्तरस्याप्रमाणतया शङ्क्यमानत्वेनाबाधकतया च बाधकसामान्याभावे निश्चिते बाधशङ्का न युक्तेति वाच्यम्। (क)

नेपाली – 'प्रत्यक्षस्य न्यायैः प्राबल्यविचार' मा 'न चात्र प्रामाण्यं निश्चितम्, आगमविरोधादनुमानविरोधाद् भाविबाधाभावनिर्णयाच्च।' भनेर उल्लेख गरिसकिएको छ। जसको अर्थ हुन्छ – 'सन् घटः' यस प्रत्यक्षको प्रामाण्य आगम र

अनुमानको विरोध एवं भावी बाधाभावको अनिश्चय भएको कारण निश्चित छैन। त्यहाँ भावी बाधाभावको अनिश्चय या भावी बाधको निश्चयरूप हेतु पनि युक्तियुक्त हो। जस्तै चन्द्रगत प्रादेशिकत्वको प्रत्यक्ष प्रकारान्तरबाट बाधित नभएर आगम प्रामाणबाट नै बाधित हुन्छ। त्यसैगरे नै 'सन् घटः' इत्यादि प्रपञ्चको प्रपञ्चगत मिथ्यात्वबोधक आगमबाट नै बाध हुन्छ। यस भावी बाधको आशङ्कालाई लिएर न्यायामृतकारले जुन दोष दिए 'प्रत्यक्षप्रामाण्यस्य त्यागः किमनुमानविरोधादागमविरोधाद् वा भाविबाधशङ्कामात्रेण वा ?' यो भनाइ अनुक्तोपालम्भ मात्र हो। किनभने हाम्रा तर्फबाट भावी बाधको शङ्का कहिल्यै भएन। वस्तुतः भावी वाधको शङ्कालाई लिएर पनि 'सन् घटः' यस प्रत्यक्षको मिथ्यात्वानुमानबाधकताको उद्धार समीचीन नै हो। प्रत्यक्ष र आगमको बलाबलविचार भन्दा पहिले यो शङ्का हुन्छ कि के यो शब्द लक्षणा या गौणी वृत्तिकाद्वारा स्वार्थप्रतिपादक हो ? अथवा प्रत्यक्ष नै अप्रमाण हो ? यस्तो अवस्थामा यदि दुवै समान बलका पाइन्छन् भने तात्पर्यग्राहक उपक्रमादि लिङ्गहरूको सहायताबाट आगमको स्वार्थपरकताको निश्चय गरिन्छ। जसबाट आगमको औपचारिकार्थत्वको शङ्का समाप्त हुन्छ र आगमलाई प्रत्यक्षको बाधको अवसर प्राप्त हुन्छ।

शङ्का :– शब्द र अनुमान जातितः दुर्बल हुनाका कारण प्रपञ्चसत्यत्वावगाही प्रत्यक्षका बाधक हुनसक्तैनन्। प्रत्यक्षान्तर यसको बाधक यस कारण हुनसक्तैन कि त्यो अप्रामाण्यका

शङ्काले कलङ्कित छ । अतः यस प्रत्यक्षको कोही पनि बाधक छैन, यसप्रकारको बाधक सामान्याभावको निश्चय भएपनि बाधको शङ्का युक्तियुक्त होइन ।

समाधान :– परीक्षित शब्द र अनुमान पनि प्रत्यक्षका बाधक हुनसक्तछन् । यो कुरा 'प्रत्यक्ष लिङ्गबाध्यत्वविचार' का सन्दर्भमा सिद्ध गरिसकिएको छ । अतः शब्द र असनुमान प्रत्यक्षका बाधक हुनसक्तैनन्, यस्तो भन्नु सर्वथा असङ्गत हो । यदि कुनै प्रकारले यो माने पनि शब्द र अनुमान त्यसको बाधक होइन । तथापि कुनै अन्य बाधकको शङ्का हुनसक्तछ । किनभने बाधकविशेषको कुनै इयत्ता हुँदैन । यो जुन भनिएको थियो कि प्रत्यक्षान्तर अप्रामाण्यको शङ्काद्वारा कलङ्कित हो भन्नु अत्यन्त असम्भव हो । (क)

शब्दलिङ्गयोः प्रत्यक्षबाधकत्वस्य व्यवस्थापितत्वात्प्रत्येकं विशेषाभावनिश्चयेऽपि विशेषाणामियत्तानवधारणदशायां संशयसम्भवात्, प्रत्यक्षस्याप्रमाणतया शङ्कचमानत्वेन शङ्काविरहोपपादनस्यासम्भवदुक्तिकंत्वाच्च । अथैवं जाग्रदादि-ज्ञानस्याप्रमात्वे स्वप्नदृष्टस्य शुद्धिक्तरूप्यादेश्च बाधासिद्धौ कथं दृष्टान्तसिद्धिः स्यादिति चेन्न, आरोप्यसत्ताधिकसत्ताक-विषयत्वेनापेक्षिकप्रमाणत्वेनान्यूनसत्ताकविषयत्वेन वा बाधकत्वात् । अत एव यदुक्तं बौद्धं प्रति भट्टवार्तिके –

प्रतियोगिनि दृष्टे च जाग्रद्बोधे मृषा भवेत् ।
स्वप्नादिदृष्टिरस्माकं तव भेदोऽपि किंकृतः ॥

इति तत्सङ्गच्छते । ननु भ्रमकालीनापरोक्षबुद्धच-

विषयविशेषविषयैव धीर्बाधिका दृष्टा, न च विश्वबाधिका धीस्तथेति चेन्न, अधिष्ठानतत्त्वज्ञानत्वेनैव भ्रमनिवर्तकत्वात्, विश्वनिवर्तकब्रह्मज्ञानस्य तथात्वात् । न च सप्रकारिकैव धीर्भ्रमनिवर्तिका, इयं तु निष्प्रकारिका कथं तथेतिवाच्यम्, निवर्तकतायां सप्रकारकत्वस्य गौरवादप्रवेशात् । (ख)

नेपाली – शङ्का :– शब्द र अनुमानकाद्वारा बाधित हुनाका कारण जाग्रत्कालीन समस्त प्रत्यक्ष अप्रमा हुन जान्छन् । अप्रमा ज्ञानबाट स्वप्नज्ञानको बाध सम्भव छैन । त्यसो हो भने ता स्वप्नदृष्ट शुक्तिरजतादि बाधित हुनसक्तैनन् । अतः प्रपञ्चमिथ्यात्वानुमानमा अबाधित शुक्तिरजतलाई दृष्टान्त कसरी बनाउन सकिन्छ ?

समाधान :– अद्वैतसिद्धान्तमा तीन प्रकारका सत्ता मानिन्छन् । १. प्रतीतिकालमा अबाधित हुनाका कारण शुक्तिरजतादिको प्रातिभासिक सत्ता, २. व्यवहारकालमा अबाधित हुनाका कारण घटादि प्रपञ्चको व्यावहारिक सत्ता, ३. सर्वथा अबाधित ब्रह्मको पारमार्थिक सत्ता हो । सत्तामा न्यूनाधिक भाव पनि मानिन्छ । पूर्वपूर्वको अपेक्षा उत्तरोत्तर सत्ता अधिक अर्थात् उत्कृष्ट हुन्छ । अतः शुक्तिरजतादिरूप आरोप्यको प्रातिभासिक सत्ताका अपेक्षा अधिक अर्थात् व्यावहारिक सत्तालाई विषय गर्नाका कारण व्यावहारिक ज्ञान र घटादिरूप आरोप्यको व्यावहारिक सत्ताका अपेक्षा अधिक पारमार्थिक सत्तालाई विषय गर्ने भएको अद्वैत ज्ञान बाधक मानिन्छ । स्वप्नदृष्ट पदार्थको स्वप्नदर्शनबाट पनि बाध

देखिन्छ । अतः बाध्यका अपेक्षा बाधकको अन्यूनसत्ताक हुनु अनिवार्य छ । फलतः प्रातिभासिक शुक्तिरजतादि आपेक्षिक प्रमाणभूत 'नेदं रजतम्' इत्यादि व्यावहारिक ज्ञानबाट बाधित हुन्छ । त्यसलाई किन दृष्टान्त बनाउन सकिँदैन ? अतः बौद्धका प्रति श्रीकुमारिल भट्टले जुन कुरा भन्नुभयो, त्यो अत्यन्त सङ्गतियुक्त छ । जुन यसप्रकार छ –

प्रतियोगिनि दृष्टे च जाग्रद्बोधे मृषा भवेत् ।
स्वप्नादिदृष्टिरस्माकं तव भेदोऽपि किंकृतः ॥

– श्लोकवार्तिक

अर्थात् स्वप्नदृष्ट गजादिका प्रतियोगी अर्थात् विरोधी गजाभावादिरूप जाग्रद्बोधको उदय भएपछि स्वप्न ज्ञान मिथ्या हुन्छ । किन्तु तपाईं बौद्धका मतमा ज्ञानको बाध्यघातकभाव कसरी सिद्ध हुनसक्तछ ?

शङ्का :– भ्रमकालीन 'इदं रजतम्' यस प्रकारको अपरोक्ष ज्ञानको अविषयीभूत शुक्तित्वेन शुक्तिरूप विशेष विषयलाई विषय गराउने भएको 'इयं शुक्ति' यसप्रकारको ज्ञान नै भ्रमको बाधक हुन्छ । किन्तु वेदान्तजन्य अखण्डाकार बुद्धिको विषयीभूत शुद्ध ब्रह्मलाई विशेष भन्न सकिँदैन । किनभने ब्रह्मलाई निर्विशेष मानिन्छ । त्यसैगरेर 'सन् घटः' इत्यादि भ्रमरूप अपरोक्ष बोधको अविषय पनि होइन । अपितु सद्रूपेण विषय नै हो । अतः अद्वैतबोध विश्व विभ्रमको बाधक कसरी हुन्छ ?

समाधान :– अधिष्ठानतत्त्वज्ञान भ्रमको निवर्तक हुन्छ । विश्वविभ्रमको निवर्तक ब्रह्मज्ञान अधिष्ठानतत्त्वज्ञान हो । अतः

त्यसमा निवर्तकता निश्चित छ । निवर्तक ज्ञानमा सप्रकारत्वको नियम गर्न सकिँदैन । किनभने गौरव हुन्छ । अतः विश्वविभ्रम-निवर्तक अखण्डाकार निर्विकल्पक बोध सप्रकारक नभए पनि कुनै क्षति हुँदैन । (ख)

ननु आवश्यकः सप्रकारकत्वनियमः, व्यावृत्ताकारज्ञानत्वेनैव भ्रमनिवर्तकत्वात्, अन्यथा अनुवृत्ताकारज्ञानादपि तन्निवृत्त्या-पत्तेरिति चेत्, सत्यम्, व्यावृत्ताकारत्वेन ज्ञानस्य भ्रमनिवर्तकता, न तु तत्र विशेषकप्रकारकत्वनियमः । तथा हि व्यावृत्ताकारता हि द्वेधा भवति, विशेषणाद् उपलक्षणाच्च । तत्राद्ये सप्रकार-कत्वनियमः । द्वितीयेऽपि धर्मान्तरस्थ यदुपलक्षणं तस्माद् व्यावृत्ताकारत्वे सप्रकारकतैव । यदि तु स्वरूपोपलक्षणाद् व्यावृत्ताकारता, तदा निष्प्रकारकतैव, उपलक्षणस्य तत्राप्रवेशात्, स्वस्य च स्वस्मिन्नप्रकारत्वात् । न च प्रमेयत्वादिवत् स्वस्यैव स्वस्मिन् प्रकारत्वमिति वाच्यम्, त्वयापि केवलान्वयिन्येवागत्या तथाङ्गीकारात्, न तु सर्वत्र । अथ आकारप्रकारयोरभेदाद् ब्रह्मकारतैव ब्रह्मबुद्धेस्तत्प्रकारतेति चेत्, न, विशिष्टबुद्धेर्विशेष्या-कारत्वेऽपि तदप्रकारकत्वात्, आकारप्रकारयोर्भेदात् । आकारश्च वृत्तिनिष्ठः कश्चिद्धर्मोऽसाधारणव्यवहारहेतुरिति वक्ष्यते । तस्माद्यथाऽऽकाशपदाच्छब्दाश्रयत्वोपलक्षितधर्मिस्व-रूपमात्रं ज्ञायते, तद्वदत्रापि द्वितीयाभावाद्युपलक्षितब्रह्मस्वरूपज्ञानं व्यावृत्ताकारं द्वैतनिवर्तकमपरोक्षम् । यथा च शब्दात्तादृग्ज्ञान-सम्भवस्तथा वक्ष्यते ।(ग)

नेपाली – शङ्का :– भ्रमनिवर्तक ज्ञानमा सप्रकारकत्व

हुनु परम आवश्यक छ। किनभने रजतादिवृत्ति शुक्तित्व प्रकारक ज्ञान नै भ्रमको विरोधी हुन्छ। रजत र शुक्ति उभयवृत्ति चाकचिक्य प्रकारक ज्ञान विरोधी हुँदैन। अतः ब्रह्म यसप्रकारक नहुने हुँदा विश्वभ्रमको बाधक हुनसक्तैन।

समाधान :– यो सत्य हो कि व्यावृत्ताकार ज्ञान नै भ्रमको निवर्तक हुन्छ। किन्तु विशेषप्रकारकत्वको हुनु त्यसमा अनिवार्य होइन। ज्ञानमा व्यावृत्ताकारता दुई प्रकारले आउँछ। जस्तै :– व्यावृत्ताकार ज्ञानमा व्यावर्तक धर्म कतै विशेषण हुन्छ र कतै उपलक्षण हुन्छ। विशेषण पक्षमा सप्रकारकत्व अवश्य रहन्छ। उपलक्षणपक्षमा पनि जहाँ काकादि उपलक्षक उत्तृणत्त्वादि धर्मान्तरको उपस्थापक हुन्छ, त्यहाँ पनि सप्रकारकता हुन्छ। किन्तु जहाँ स्वरूपतः नै उपलक्षण धर्म ज्ञानमा व्यावृत्ताकारताको सम्पादक हुन्छ, त्यहाँ सप्रकारकता नरहेर निष्प्रकारकता रहेको मानिन्छ। त्यसको व्यावृत्ताकार ज्ञानमा प्रवेश हुँदैन। ता कि त्यो प्रकार बनोस्। उपलक्ष्यभूत व्यक्ति आफूमा नै प्रकारक[१] बन्न सक्तैन।

शङ्का :– जसरी प्रमेयत्वादि केवलान्वयी धर्म सर्वत्र रहन्छन्। प्रमेयत्वमा पनि प्रमेयत्वको भान हुन्छ। जस्तै 'प्रमेयत्वं

१. भासमान वैशिष्ट्यको प्रतियोगी पदार्थलाई प्रकारक भनिन्छ। यो त्यहीं सम्भव छ, जहाँ ज्ञानको विषय वस्तु विशिष्टात्मक हुन्छ, जस्तै – 'इयं शुक्तिः' यसप्रकारका ज्ञानको विषय शुक्तित्वविशिष्ट शुक्ति हो। यहाँ प्रतीयमान वैशिष्ट्यको शुक्तित्व प्रतियोगी हो र शुक्ति अनुयोगी हो। अतः यस ज्ञानलाई शुक्तित्वप्रकारक भनिन्छ। रजतभ्रमको जनक शुक्तिविषयक तूलाज्ञान पनि शुक्तित्व प्रकारक हुन्छ। शुक्तित्व प्रकारक अज्ञानको निवर्तक ज्ञान पनि शुक्तित्व प्रकारक हुनु उचित नै हो। किन्तु प्रपञ्चभ्रमको जनक मूलाज्ञान निष्प्रकारक ब्रह्मविषयक हो। अतः त्यसको निवर्तक ज्ञान पनि निष्प्रकारक ब्रह्मविषयक नै हुन्छ। द्वैताभावोपलक्षित ब्रह्मका ज्ञानमा न द्वैताभाव नै प्रकार हो न ब्रह्म नै प्रकार हो। अतः यो ज्ञान व्यावृत्ताकार भएर पनि सप्रकारक होइन। आकार एवं प्रकार यी दुई एक होइनन्, भिन्नाभिन्नै तत्त्व हुन्।

प्रमेयम्' अतः प्रमेयत्व स्वमा पनि प्रकार मानिन्छ। स्व नै सत्तासामान्यरूप ब्रह्म पनि सर्वानुस्यूत हो। स्वमा पनि ऊ रहनु अनुचित होइन। अतः सद्विषयक ब्रह्मज्ञानलाई पनि सत्प्रकारक भन्न सकिन्छ।

समाधान :– वैशेषिक सिद्धान्तमा प्रमेयत्वका आश्रयलाई नै प्रमेय मानिन्छ। अतः अगत्या प्रमेयत्वमा पनि तिनीहरूलाई प्रमेयत्व मान्नु पर्ने हुन्छ। होइन भने प्रमेयत्वलाई प्रमेय भन्न नसकिएला। किन्तु वेदान्त सिद्धान्तमा सत्ताका आश्रयलाई सत् भनिँदैन। अपितु सत्तारूपलाई सत् भनिन्छ। यो कुरा प्रथम मिथ्यात्व विचारमा भनिसकिएको छ। अतः ब्रह्मज्ञानलाई ब्रह्मप्रकारक भन्न सकिँदैन।

शङ्का :– योगाचारसम्मत ज्ञानको साकारता वैदिक मतवादमा अभ्युपगत छैन। अपितु ग्राह्य वस्तुका ज्ञानलाई आकार मानिन्छ। अतः एव 'नाकारभेदमवधूय धियोऽस्ति वृत्तिः' भनेर ज्ञानश्रीमा आएको छ। यसको उत्तर दिँदै उदयनाचार्यले भन्नुभएको छ – 'न ग्राह्यभेदमवधूय धियोऽस्ति वृत्तिः' अतः आकार ग्राह्य र प्रकारमा कुनै अन्तर छैन। अखण्डाकार वृत्तिलाई तपाईं ब्रह्माकार मान्नुहुन्छ। त्यसैलाई ब्रह्मप्रकारक ज्ञान भनिन्छ।

समाधान :– आकार र प्रकारमा ठूलो अन्तर छ। ग्राह्यलाई प्रकार होइन विशेष्य भनिन्छ। विशेष्यवृत्ति धर्मलाई प्रकार भनिन्छ। ब्रह्माकार वृत्तिमा ब्रह्म विशेष्य हो प्रकार होइन। किनभने ब्रह्ममा वृत्ति नहुने कुरा भनिसकियो। 'घट' यसप्रकारका

वृत्तिमा तीनओटा धर्महरू रहन्छन् । घटत्वको विषयिता, घटको विषयिता एवं घट र घटत्वका सम्बन्धको विषयिता । यी मध्ये असाधारण या अन्यव्यावृत्तरूपमा घटादिका व्यवहारको नियामक घटत्व अथवा घटत्वविषयित्वलाई प्रकार भनिन्छ । यो कुरा त्यहीँ सम्भव छ, जहाँ धर्मको धर्मीमा विशेषणको विषयमा भान हुन्छ । उपलक्षणविषया भान हुँदा भने होइन । जस्तै कि आकाशपदजन्य ज्ञान या वृत्तिमा शब्दाश्रयत्वबाट उपलक्षित धर्मिस्वरूप मात्रको भान हुन्छ । त्यसै नै 'अद्वितीयम्' यस पदद्वारा जनित वृत्तिमा द्वितीयाभावद्वारा उपलक्षित ब्रह्मस्वरूपमात्र प्रतीति हुन्छ । त्यसलाई द्वैतनिवर्त्तक हुनाका कारण व्यावृत्ताकार अपरोक्ष भनिन्छ । शब्दद्वारा बोध कसरी सम्भव हुन्छ । यो अगाडि गएर तृतीय परिच्छेदका अन्तमा भनिने छ । (ग)

न च बाधकधियां भ्रमतद्धेत्वज्ञानदोषाध्यस्तद्रष्टादीनाम-बाधकत्वं दृष्टमिति कथं ब्रह्मज्ञानस्य तद्बाधकत्वं घटतामिति-वाच्यम्, यत्र हि स्वप्ने द्रष्टारं दुष्टकरणवन्तं कल्पयित्वा तस्य भ्रमं कल्पयति, यत्र जागरज्ञानेन सर्वेषां निवृत्तिदर्शनात् । जाग्रद्दशायामपि यदा मनुष्यप्रतिकृत्तौ चैतन्यं कल्पयित्वा तत्समीपवर्तिन्यनादर्श एवादर्शत्वं कल्पयित्वा स्वप्रतिबिम्बमय पश्यतीति कल्पयति, तदा नायं चेतनो न चायमादर्श इति प्रमया सर्वनिवृत्तिदर्शनाच्च नेयमदृष्टचरी कल्पना । तथा चेयं शुक्तिरित्याद्यधिष्ठानज्ञानं रज्ज्वां सर्पभ्रममिव द्रष्ट्राद्यध्यासं मा निवीवृतत्, तत्कस्य हेतोः ? तदधिष्ठानसाक्षात्कारत्वभावात्,

ब्रह्मज्ञानं त्वाकाशादिप्रपञ्चभ्रममिव द्रष्टृर्दोषादिभ्रममपि निवर्तयेदेव, तत्कस्य हेतोः ? अशेषभ्रमाधिष्ठानतत्त्व-साक्षात्कारत्वात् । एवञ्च बाधबुद्धित्वं न दोषाद्यवाधकत्वे प्रयोजकं, अपि तु तद्भ्रमाधिष्ठानतत्त्वसाक्षात्कारभिन्नत्वमिति द्रष्टव्यम् । ननु कल्पितत्वादुक्तदृष्टान्ते तत् वाध्यताम्, इह तु कथमिति चेत्, हन्त ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य सर्वस्य कल्पितत्व-मङ्गीकुर्वतामस्माकमिदमनिष्टं महदापादितं देवानाम्प्रियेण । ननु साक्षिप्रत्यक्षं न बाध्यम्, दोषाजन्यत्वात्, प्रत्युत श्रुतिजनिताद्वैतज्ञानमेव बाध्यम्, तात्पर्यभ्रमरूपदोषजन्यत्वादिति चेत्, न, चैतन्यस्य स्वरूपतया दोषाजन्यत्वेऽपि तदवच्छेदिकाया अविद्यावृत्तेर्दोषजन्यत्वात्, तत्प्रतिफलितचैतन्यस्यैव साक्षि-पदार्थत्वात् । अद्वैततात्पर्यग्रहस्य च प्रत्यक्षाद्यविरोधेन प्रमारूपतया दोषत्वाभावात् न तज्जन्यमद्वैतज्ञानं वाध्यम्, भ्रमजन्यत्वस्य विषयबाधाप्रयोजकत्वाच्च । न च बाधकतुल्यमानताकद्वैत-श्रुतिसंवादिद्वैतप्रत्यक्षं कथं बाध्यमिति वाच्यम्, द्वैतस्य प्रत्यक्षादिलौकिकमानसिद्धत्वेन तद्बोधकश्रुतेरनुवादकतया फलवदज्ञातस्वार्थतात्पर्यकाद्वैतश्रुतिसाम्याभावात् । (घ)

नेपाली – शङ्का :– शुक्तिरजतादिभ्रमको बाधक 'नेदं रजतम्' या 'इयं शुक्तिः' यसप्रकारको ज्ञानमा केवल भ्रमको विषयीभूत रजतको बाधकता देखिन्छ । किन्तु तपाई ब्रह्मज्ञानमा प्रपञ्चभ्रम, त्यसको हेतुभूत मूलाज्ञानरूप दोष, अध्यस्त प्रपञ्च तथा भ्रमद्रष्टा यी सबैलाई बाधक मान्नुहुन्छ । यो दृष्टविरुद्ध अघटित घटना कसरी घट्न सक्तछ ?

समाधान :– सपनामा दुष्टकरण भएको कुनै द्रष्टाको कल्पना गरेर विस्तृत भ्रमको कल्पना गरिन्छ। बिउँझेपछि जाग्रद् बोधकाद्वारा स्वप्नकल्पित स्वप्नका समस्त द्रष्टा, दृश्य र दर्शनको बाध भएको देखिन्छ। जागरित अवस्थामा पनि जब कुनै पुरुषमानवको मृण्मय प्रतिमामा चैतन्यको आरोप गरिन्छ। उसका सम्मुखस्थ भित्तामा दर्पणरूपताको कल्पना गरेर यो पनि कल्पना गर्दछ कि यो चेतनमानव आफ्नू प्रतिबिम्ब अगाडिपट्टिको ऐनामा हेरिरहेको छ। यस समस्त भ्रमपरम्पराको निवृत्ति 'नायं चेतनः, न चायमादर्शः' यस प्रकारको प्रमाबाट देखिन्छ। अतः एउटै प्रमाज्ञानबाट भ्रम, त्यसको दृश्य र द्रष्टाको बाधको कल्पना अदृष्टचरी होइन। हो, 'इयं शुक्तिः' यस प्रकारको अधिष्ठानप्रमाद्वारा केवल रजतभ्रम नै निवृत्त हुन्छ। रज्जुगत सर्पभ्रमादि निवृत्त हुँदैन र द्रष्टादि पनि निवृत्त हुँदैनन्। किनभने सर्प भ्रम र द्रष्टादिको अधिष्ठानको साक्षात्कार नहुनाका कारण त्यस्तो भएको हो। किन्तु ब्रह्मज्ञान आकाशादि प्रपञ्चविभ्रमका समान द्रष्टा, दोषादि द्वैतमात्रको निवर्त्तक हुन्छ। त्यसको कारण यो हो कि त्यो अशेष भ्रमको अधिष्ठानभूत वस्तुको तत्त्व साक्षात्कार हुन्छ। अतः द्वैतवादी जुन यस्तो कल्पना गर्न चाहन्छन् कि 'ब्रह्मज्ञानं न दोषादिनिवर्तकम्, बाधबुद्धित्वात् नेदं रजतमिति बाधबुद्धिवत्।' त्यसमा अधिष्ठानतत्त्वसाक्षात्कारभिन्नत्व उपाधि हो। अर्थात् दोषादिको अबाधकताको व्याप्य अधिष्ठान–तत्त्वसाक्षात्कार भिन्नत्व हो, बाध बुद्धित्व होइन।

शङ्का :– स्वप्न र जाग्रत्का कथित दृष्टान्तहरूका

आधारमा कल्पित त्रिपुटीको बाध हुनसक्तछ । किन्तु ब्रह्मज्ञानबाट पारमार्थिक त्रिपुटीप्रपञ्चको बाध कसरी हुन्छ ?

समाधान :– कल्पित वस्तुको नै निवृत्ति बाध ज्ञानबाट हुन्छ । आकाशादि प्रपञ्चको कसरी हुन्छ ? भनेर अद्वैतवादीसँग प्रश्न गर्नु ठूलो भूल हो । किनभने अद्वैत सिद्धान्तमा ब्रह्मदेखि भिन्न सम्पूर्ण प्रपञ्चलाई कल्पित नै मानिन्छ । ब्रह्मज्ञानबाट त्यसको निवृत्ति हुनमा कुनै आपत्ति नै हुँदैन ।

शङ्का :– ब्रह्मज्ञानबाट मूलाज्ञान र तज्जनित प्रपञ्चको बाध हुनसक्तछ । किन्तु साक्षिरूप प्रत्यक्ष नित्य हो । त्यसमा अविद्यादोषजन्यत्व नहुनाका कारण बाधित्व हुनसक्तैन । प्रत्युत श्रुतिजनित अद्वैतज्ञान नै तात्पर्यभ्रमरूप दोषबाट जनित हुनाका कारण बाधित हुन्छ ।

समाधान :– चैतन्य स्वरूपतः दोषजन्य नभएर पनि चैतन्यको अवच्छेदिका अविद्यावृत्ति दोषजन्य हुन्छे । त्यस वृत्तिमा प्रतिफलित चैतन्यलाई साक्षी भनिन्छ । अतः अविद्यावृत्तिद्वारा अवच्छिन्न साक्षीप्रत्यक्ष पनि दोषजनित हुनाका कारण ब्रह्मज्ञानद्वारा बाधित हुन्छ । यो जुन भनियो कि अद्वैतज्ञान तात्पर्यभ्रमरूप दोषजन्य हो । त्यो भनाइ ठीक होइन । किनभने तात्पर्यनिर्णायिक उपक्रमादि षड्विध लिङ्गका द्वारा अद्वैत तत्त्वमा श्रुतिको तात्पर्यको ग्राहक हुन्छ । त्यो तात्पर्यग्रह भ्रम होइन । अपितु प्रत्यक्षादिबाट अनधिगत र अबाधितविषयक हुनाका कारण त्यसलाई प्रमा भनिन्छ । त्यसद्वारा जनित ब्रह्मज्ञानलाई न दोषजनित भन्न सकिन्छ र न त बाधित नै भन्न

सकिन्छ । यदि त्यसलाई भ्रमबाट जन्य मान्ने हो भने पनि त्यसको विषय बाधित हुनसक्तैन । किनभने 'ब्रह्मज्ञानं बाधितविषयकम्, दोषजन्यत्वात्, शुक्तिरजत ज्ञानवत् ।' यो अनुमान भ्रमात्मक ज्ञानबाट जनित प्रमात्मक अनुमितिमा व्यभिचरित हुन्छ । किनभने त्यसमा दोषजन्यत्व भएर पनि बाधित विषयकत्व रहँदैन भन्ने कुरा पहिले नै भनिसकियो ।

शङ्का :– 'घट सन्' इत्यादि द्वैतप्रत्यक्ष अद्वैतश्रुतिबाट बाधित हुनसक्तैन । किनभने अद्वैतश्रुतिको समानकक्ष 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि श्रुतिहरूबाट यो संवादित र समर्थित हो ।

समाधान :– द्वैतश्रुतिलाई अद्वैतश्रुतिको समकक्ष भन्न सकिँदैन । किनभने प्रत्यक्षादि लौकिक प्रमाणहरूका द्वारा अधिगत पदार्थको गमक हुनाका कारण द्वैतश्रुति अनुवादक हो र सप्रयोजन एवं अज्ञात स्वार्थमा जसको तात्पर्य निर्णीत भइसकेको छ । यसप्रकारको अद्वैत श्रुतिको समानता द्वैतश्रुतिसँग कुनै पनि हालतमा पनि हुनसक्तैन । (घ)

ननु वाधकधीबोध्यं न बाध्यम्, भेदश्च बाधकधीबोध्य, तया स्वविषयस्य भिन्नत्वेनैव ग्रहान्नेदं रजतमितिवद्, अभिन्नतयोदासीनतया वा ग्रहणे बाधकत्वायोगादिति चेत्, न, बाधकधियो भेदविषयत्वानभ्युपगमाद्, इयं शुक्तिरित्येव वाधबुद्ध्युदयात् । तस्यास्तु नेदं रजतमिति भेदबुद्धिः फलम् । व्यावृत्ताकारतैव बाधधिय आवश्यकी । सा च स्वरूपोपलक्षण–बध्यान्निष्प्रकारकब्रह्मज्ञानेऽपि अस्तीति न बाधकधीबोध्यत्वं भेदस्य । ननु स्वप्नविलक्षणफलपर्यन्तपरीक्षायामपि चेच्छङ्का

स्यात्, तदा अद्वैतश्रुतितत्प्रत्यक्षतत्प्रामाण्यशङ्कायामद्वैतश्रुतिरपि न सिद्ध्येत्। बाधेऽपि बाधशङ्कायामबाधितबाधप्रसिद्धिरपि न स्याद्, वाधितबाधशङ्कायाश्चाबाध्यत्वाविरोधित्वात्। भाविबाधेऽपि बाधशङ्कापातेन स्वक्रियाव्याघातश्च स्यात्। शङ्काप्रत्यक्षेऽपि शङ्कायां शङ्कापि न सिद्ध्येत्। एवं सर्वत्र शङ्काप्रसरात् सर्वविप्लवापत्तिरिति चेत्, मैवं मंस्थाः, यतः समत्वेन प्रमाणान्तरे उपस्थित एव निश्चितेऽपि सत्त्वादौ शङ्का भवतीति ब्रूमः, न तु निश्चितमात्रे शङ्का भवतीति। तथा च यदुक्तं बौद्धं प्रति भट्टवार्तिके –

दुष्टज्ञानगृहीतार्थप्रतिषेधोऽपि युज्यते।
गृहीतमात्रबाधे तु स्वपक्षोऽपि न सिद्ध्यति॥

इति, तदपि न विरुध्यते, गृहीतमात्रबाधस्य तच्छङ्कायाश्चानुक्तेः। (ङ)

नेपाली – शङ्का :– 'इदं रजतम्' यसप्रकारको अभेद भ्रमको 'नेदं रजतम्' यसप्रकारको भेदनिश्चय बाधक हुन्छ। बाधक ज्ञानका द्वारा बोधित भेद कहिल्यै बाधित हुँदैन। बाधबुद्धि आफ्नू शुक्तिरूप विषयको रजतभिन्नत्वेन नै ग्रहण गर्दछ 'नेदं रजतम्'। यसकारण बाधक मानिन्छ। यदि बाधबुद्धि शुक्तिलाई रजताभिन्नत्व या कुनै तटस्थरूपले गर्दछ भने त्यस अवस्थामा त्यसलाई बाधक मान्न सकिँदैन। किनभने भ्रम विषयको विरोधी विषयको विषय गर्नेलाई निश्चय नै बाधक भनिन्छ। अतः प्रपञ्चविभ्रमको बाधक अद्वैत निश्चयका द्वारा बोधित द्वैतभेद अद्वैतज्ञानका द्वारा नै बाधित नहुनु पर्ने हो।

अन्यथा बाधित विषयका ज्ञानलाई प्रमा भन्न नसकिएला। त्यसद्वारा भेद यदि बाधित हुँदैन भने त्यसमा ब्रह्मभिन्न निखिल प्रपञ्चको बाधकताको सिद्धान्त असङ्गत हुन्छ।

समाधान :– भ्रमविषयको विरोधी विषयको विषय गर्ने भएको प्रमाज्ञान बाधक हुँदैन। अपितु भ्रमविषयको मूल कारणमा प्रहार गर्ने निश्चयलाई बाधक भनिन्छ। शुक्ति रजत र त्यसको भ्रमको मूलकारण हो शुक्तिको अज्ञान। त्यसको नाश गर्न शुक्तिरूप अधिष्ठानको साक्षात्कार आवश्यक छ। अतः बाध बुद्धि मुख्यरूपले भेदलाई विषय गर्दैन। अपितु 'इयं शुक्ति' यसप्रकारको बाधबुद्धिको उदय प्रथमतः हुन्छ। त्यसको 'नेदं रजतम्' यस ज्ञानलाई फलमात्र भनिन्छ। बाधबुद्धिमा व्यवृत्ताकारता आवश्यक छ। उभयानुगत इदन्त्वाकारतालाई अनुवृत्ताकारता तथा शुक्तित्वाकारलाई व्यावृत्ताकार भनिन्छ। ब्रह्मज्ञानमा द्वैताभावोपलक्षिततत्वका बलमा व्यावृत्ताकारता आउँछ भन्ने कुरा भनिसकियो। अतः भेदमा बाधबुद्धिको बोध्यता नै हुँदैन। यसैकारण बाध हुनलाई कुनै बाधा रहँदैन।

द्वैतवादी :– स्वप्नविलक्षण व्यावहारिक जल आदिको दर्शन हुन्छ। द्रष्टा उता जान्छ, पानी पाउने वित्तिकै खान्छ र स्नान पनि गर्दछ। आश्वस्त भएर विचार गर्छ कि मेरो प्रवृत्ति सफल भयो। यसरी उपभोगात्मक फलपर्यन्त परीक्षाका द्वारा जलज्ञानका प्रमात्वमा कुनै प्रकारको सन्देह रहँदैन। यो सार्वजनीन अनुभव हो। किन्तु यहाँ पनि यदि भावी बाधका आशङ्काद्वारा प्रमात्वनिश्चयलाई मानिएन भने प्रमात्व कहीँ

पनि निश्चित नभएर सर्वथा उच्छिन्न नै होला । अद्वैत श्रुति, त्यसको प्रत्यक्ष र प्रामाण्यमा पनि भावी बाधको आशङ्का हुनसक्तछ । यसकारण न अद्वैत श्रुति नै सिद्ध हुन्छ, न तज्जन्य अद्वैत प्रमा नै सिद्ध हुन्छ । अद्वैत मतमा ब्रह्मज्ञानलाई यस्तो बाधप्रत्यय मानिन्छ, जसको बाध कहिल्यै हुँदैन । यस्तो प्रकारको अबाधित बाध पनि कसरी सम्भव छ ? किनकि सबै बाधलाई भावी बाधको आशङ्का हुन्छ । प्रपञ्चको बाधमा बाधको आशङ्का हुने हुँदा प्रपञ्चको अबाध्यता रहिरहन्छ । किन भने अबाधित बाध नै अबाध्यताको विरोधी हुन्छ, वाधित बाध होइन । यसै गरेर भावी बाधमा पनि बाधको आशङ्का हुनसक्तछ । त्यसो हो भने अद्वैतवादमा स्वक्रियाव्याघात हुन्छ । किनकि जुन शङ्काका आधारमा ‘घटः सन्’ इत्यादि प्रत्यक्षको बाधकता समाप्त हुन्छ । यसै शङ्काका द्वारा भावी बाधको बाधकता पनि समाप्त भइरहेको छ । यसरी कुनै शङ्का पनि कसरी सिद्ध हुन्छ ? किनभने शङ्का सिद्ध गर्ने भएका प्रत्यक्षादिमा पनि शङ्का हुनसक्तछ । शङ्काको यस बाढीले सबैतिर आप्लावित र विप्लावित गर्नसक्तछ ।

अद्वैतवादी :– तपाईं शङ्का गरेर यतिविघ्न नडराउनुहोस् । किनभने निश्चित वस्तुमात्रमा शङ्का हुन्छ भनेर हामीहरू भन्दैनौं । किन्तु विरुद्धार्थसाधक समान बल भएको प्रमाणान्तरको उपस्थिति भएमा नै निश्चित घटादि सत्त्वमा शङ्का हुन्छ भनेर हामीहरू भन्दछौं । अतः त्यो पनि उपालम्भ हामीमाथि लागू हुँदैन । जुन सर्वत्र विरोधाशङ्की बौद्धका

प्रति भट्टवार्तिकमा भनिएको छ –

दुष्टज्ञानगृहीतार्थप्रतिशेषो हि युज्यते ।
गृहीतमात्रबाधे तु स्वपक्षोऽपि न सिध्यति ॥

– श्लोकवार्तिक

अर्थात् दुष्ट कारणजन्य ज्ञानका द्वारा गृहीत वस्तुको बाध उचित हो । शून्यवादी गृहीत वस्तुमात्रलाई यदि बाध गर्दछन् भने उनका आफ्नू पक्ष शून्यवाद पनि सिद्ध हुँदैन । यो दोष हामीमाथि यसकारण लागू हुँदैन कि हामीहरू गृहीतमात्रमा बाधको शङ्का गर्दैनौँ । (ङ)

ननु सत्त्वादिप्रत्यक्षे क्लृप्तदूरादिदोषाभावनिश्चये कथं शङ्कोदयः, न च क्लृप्तानामभावनिश्चयेऽप्यक्लृप्तस्य शङ्का स्यात्, शब्दे क्लृप्तवक्तृनिबन्धनदोषस्य नित्यत्वेन वेदे अभावेऽपि दोषान्तरशङ्कायः सुवचत्वात् । न च स्वाप्नप्रत्यक्षे तदा दूराद्यभावनिश्चयेऽप्यप्रामाण्यदर्शनेन तद्वदत्रापि शङ्केति वाच्यम्, शून्यमेव तत्त्वमिति स्वाप्नवेदेऽपि तदा भ्रान्त्यादिदोषाभाव-निश्चियेऽप्यप्रामाण्यदर्शनस्य वेदेऽपि समानत्वात्, स्वप्नवैषम्यानु-भवस्तूभयत्रापि समान, इति चेत्, न, सत्त्वप्रत्यक्षाद्वैतागमयोः क्लृप्तदोषाभावनिश्चयस्य समानत्वेन प्रामाण्यशङ्काया-मप्रतिबन्धकत्वात् । न हि सत्प्रतिपक्षे उभयत्र दोषाभावनिश्चयः किमत्र तत्त्वमिति जिज्ञासां प्रतिबध्नाति, विरुद्धविशेषादर्शन-कालिकस्यैव विशेषदर्शनस्य शङ्काप्रतिबन्धकत्वात्, अवच्छेदकवृत्त्यनित्यत्वेन च साक्षिप्रत्यक्षस्य दोषजन्यत्वोक्तेः । अत एव यदुक्तं तार्किकैः 'तदेव ह्याशङ्क्यते यस्मिन्नाशङ्क्यय-

माने स्वक्रियाव्याघातादयो दोषा न भवन्तीति। उक्तं च भट्टवार्तिके बौद्धं प्रति 'इह जन्मनि केषांचिन्न तावदुपपद्यते। योग्यवस्थागतानां तु न विघ्नः किं भविष्यति ॥' इति। तथा च प्रामाण्यस्योत्पत्तौ ज्ञप्तौ च स्वतस्त्वादिह चोत्पत्तिस्वतस्त्वापवादस्य दोषस्य ज्ञप्तिस्वतस्त्वापवादस्य बाधस्य चादर्शनात्, निर्मूलशङ्कायाश्च स्वक्रियाविरोधेनानुत्थानाभ्युपगमात् सुस्थं प्रत्यक्षस्य प्रामाण्यमिति तदपि निरस्तम्, आगमादिप्रमाणमूलकशङ्काया एव स्वीकारात्। रूप्यादिनिषेधस्य तु 'नेदं रजत' मित्यादेरद्वैतश्रुत्यनुगुणत्वेन नाप्रामाण्यशङ्कास्कन्दनम्। अतो न वृद्धिमिच्छतो मूलहान्यापत्तिः। नापि 'सन्घट' इत्यादे 'नेदं रजत' मित्यनेन समानयोगक्षेमता, अद्वैतश्रुतिविरोधाविरोधाभ्यां विशेषात्। अत एव सौषुप्तिकानन्दानुभवस्याप्यप्रामाण्ये कथमात्मन आनन्दरूपता तात्त्विकी, आनन्दश्रुतेरनुभूतातात्त्विकानन्दानुवादकत्वोपपत्तेरिति अपास्तम्, आनन्दस्य ब्रह्मरूपत्वेनाद्वैतश्रुतिविरोधाभावेन तदप्रामाण्यप्रयोजकाभावात्। अत एव नानन्दश्रुतेरप्रामाण्यम्। तदुक्तं खण्डने –

अत्यन्तासत्यपि ज्ञानमर्थे शब्दः करोति हि।
अबाधात्तु प्रमामत्र स्वतः प्रामाण्यनिश्चयः ॥ इति।

उक्तं च सुरेश्वरवार्तिके –

अतोऽवबोधकत्वेन दुष्टकारणवर्जनात्।
अबाधाच्च प्रमाणत्वं वस्तुन्यक्षादिवच्छ्रुतेः ॥ इति।

अत्र चाक्षादिवदिति निदर्शनं ब्यावहारिकप्रामाण्यमात्रेणेति द्रष्टव्यम्। एवञ्च तात्त्विकप्रामाण्याभावेऽपि प्रत्यक्षादीनां

व्यावहारिकप्रामाण्याभ्युपगमात् न स्वक्रियाव्याधातः । *न वा*

प्रत्यक्षमनुमानं च शास्त्रं च विविधागमम् ।

त्रयं सुविदितं कार्यं धर्मशुद्धिमभीप्सता ॥

इत्यादि स्मृतिविरोधः । तस्मात्सिद्धं बाधनिश्चयेन तच्छङ्कया वा प्रत्यक्षादेरद्वैतागमानुमानाद्यविरोधित्वम् ॥ (च)

नेपाली – द्वैतवादी :– घटादि प्रपञ्चगत सत्त्वको प्रत्यक्षमा द्वरत्वादि नियत दोषको अभाव निश्चय भएमा बाधितत्त्व अथवा भ्रमरूपताको शङ्का कसरी हुन्छ ? प्रत्यक्षको निश्चत दूरत्वादि दोषको अभावको निश्चय भएपछि पनि यदि अनिश्चित दोषको शङ्का सम्भावित हुन्छ भने त्यस अवस्थामा अपौरुषेय वेदमा पुरुषप्रयुक्त दोषको अभावको निश्चय भएर पनि अनिश्चित दोषको आशङ्का किन हुन नसक्ने ? स्वप्नप्रत्यक्षमा दूरत्वादि दोषहरूको अभावको निश्चय भएर पनि अप्रामाण्यशङ्का भएको देखेर यदि जाग्रत् प्रत्यक्षमा पनि शङ्काको प्रसङ्ग उपस्थित गराइयो भने तब स्वप्न अद्वैत आगममा भ्रान्त्यादिदोषको अभावको निश्चय भएर पनि शून्य तत्त्वको प्रतिपादकत्वका शङ्काका सरह जाग्रत्कालीन अद्वैत आगममा पनि शङ्काको समान प्रसङ्ग प्रस्तुत गर्न सकिन्छ । अजग्रत्कालीन अद्वैतागममा यदि स्वप्न वेदको वैलक्षण्य देखाएर शङ्कापत्तिको प्रतीकार गरियो भने जाग्रत् प्रत्यक्षका प्रसङ्गमा पनि त्यसै गर्न सकिन्छ ।

अद्वैतवादी :– जाग्रत्कालीन घटादिगतगत सत्त्वप्रत्यक्ष र अद्वैतागम दुवैमा निश्चित दोषाभावको निश्चयको समानता

देखाएर पनि प्रामाण्यशङ्काको प्रगति रोक्न सकिँदैन । किनभने सत्प्रतिपक्षस्थलमा दुवै पक्षका बीचमा दोषाभावको निश्चयद्वारा 'किमत्र तत्त्वम् ?' यसप्रकारको शङ्का अवरुद्ध हुने गर्दैन । यसको आशय के हो भने दुई विरुद्ध पक्षहरूलाई एक कोटिमा विशेषादर्शन हो र दोस्रो कोटिमा विशेषदर्शन हो । त्यसो भएमा शङ्कालाई प्रतिबन्ध गर्न सकिन्छ । दुवै कोटिहरूमा विशेषादर्शन रहेमा शङ्का अवश्य हुन्छ । अतः बाधशङ्काको अवरोध न त लौकिकसत्त्वप्रत्यक्षमा गर्न सकिन्छ न साक्षिप्रत्यक्षमा गर्न सकिन्छ । किनभने साक्षीको अवच्छेदक वृत्ति दोषजनित भएका कारण साक्षी पनि दोषजन्य हुन्छ । सुषुप्तिमा सुखाकार अविद्यावृत्ति मानिन्छ ।

नैयायिकहरूले भनेका छन् – 'तदेव हि आशङ्क्यते, यस्मिन् आशङ्क्यमाने स्वक्रियाव्याघातादयो दोषा न भवन्ति' (न्यायकुसुमाञ्जलि) अर्थात् आशङ्का त्यतिबेलासम्म उठाउन सकिन्छ, जबसम्म स्वक्रियाव्याघात हुँदैन । कुमारिल भट्टले पनि सर्वार्थबाधवादी बौद्धलाई उद्देश्य गरेर भन्नुभएको छ –

इह जन्मनि केषाञ्चिन्न तापदुपपद्यते ।
योग्यवस्थागतानां तु न विद्मः किम्भविष्यति ॥

– श्लोकवार्तिक

अर्थात् यस जन्ममा चाहिँ कसैलाई पनि सर्वबाध हुँदैन । योगसिद्धि प्राप्त गरेपछि के हुन्छ ? थाहा छैन । यसको आशय हो सर्वबाध सम्भव छैन । ज्ञानगत प्रमात्व स्वतः अर्थात् ज्ञानगत सामग्रीबाट नै उत्पन्न हुन्छ र स्वतः ज्ञानग्राहक

सामग्रीबाट नै गृहीत हुन्छ। 'घटः सन्' इत्यादि प्रत्यक्षमा स्वतः प्राप्त प्रमात्वको अपवादरूप दोष र स्वतः गृहीत प्रमात्वको अपवादक बाध उपलब्ध हुँदैन र निराधार शङ्काको स्वक्रियाव्याघातको कारण उत्थान नै हुँदैन। फलतः प्रत्यक्षगत प्रामाण्य सुव्यस्थित हुन्छ।

नैयायिक र भाट्टवार्तिकद्वारा प्रतिपादित उक्त सिद्धान्त पनि यसकारण निरस्त हुन्छ र निराधार शङ्काको उत्थान अवश्य हुँदेन। किन्तु प्रपञ्चमिथ्यात्वप्रतिपादक आगमका आधारमा सत्त्वावगाही प्रत्यक्षमा अप्रमाण्यको आशङ्का हुनसक्तछ। 'नेदं रजतम्' यस प्रकारको शुक्तिरजतबाधक ज्ञानमा अप्रामाण्यको शङ्का सम्भव छैन। किनभने त्यो बाध अद्वैत श्रूतिको अनुकूल हो, विरुद्ध होइन। अतः न्यायामृतकारले यसै प्रसङ्गको अन्त्यमा अगाडि जुन दोष– 'बुद्धिमिच्छतो मूलहान्यापत्तेः' दिएको छ, त्यो दोष लागू हुँदैन। किनभने समस्त प्रपञ्चगत मिथ्यात्वको लोभमा शुक्तिरजतगत निश्चित मिथ्यात्व हातबाट उम्कँदैन। 'सन् घटः' यस प्रत्यक्षमा 'नेदं रजतम्' यस प्रकारको प्रत्यक्षको समानता पनि सम्भव छैन। किनभने घटादिसत्त्वावगाही प्रत्यक्ष अद्वैतश्रुतिसँग विरुद्ध तथा रजतनिषेधप्रत्यक्ष त्यसको अनुरूप हो। पूर्वपक्षीले जुन यो कुरा भनेका थिए कि सुषुप्तिकालीन आनन्दानुभव यदि अप्रामाण्यशङ्काका कारण प्रमाण हुँदैन। यस्तो भएमा आत्मामा आनन्दरूपता सिद्ध हुँदैन। यदि त्यो आनन्दानुभव प्रमाण हो भने त्यस अवस्थामा अद्वैतानन्दश्रुतिमा अनुवादकता

आउँछ । त्यो भनाइ पनि खण्डित यसकारण हुन्छ कि आनन्द ब्रह्मस्वरूप हो । अतः सौषुप्तिक आनन्दानुभव अद्वैतश्रुतिसँग विरुद्ध नभएका कारण अप्रमाण्यको आशङ्काबाट कलङ्कित हुँदैन । अतएव आनन्दश्रुतिमा अप्रामाण्य पनि आउँदैन । खण्डनकारले भन्नुभएको छ । जस्तै –

अत्यन्तासत्यपि ज्ञानमर्थे शब्दः करोति हि ।
अबाधात् तु प्रमामत्र स्वतः प्रामाण्यनिश्चयम् ॥

– खण्डनखण्डखाद्यम्

अर्थात् खपुष्पादि अत्यन्त असत् पदार्थको पनि ज्ञान शब्दका द्वारा हुन्छ । किन्तु 'आदित्यो यूपः' इत्यादि शब्दहरूको वाच्यार्थ जहाँ बाधित हुन्छ, त्यहाँ शब्दको स्वार्थमा प्रामाण्य मानिँदैन । 'आनन्दो ब्रह्म' (तै.उ.३।३।६) यो श्रुति अबाधितार्थको बोधिका हुनाका कारण आफ्नो स्वतः प्रामाण्यपदमा अचल रहन्छ । सुरेश्वराचार्य आफ्नू बृहदारण्यकवार्तिकमा भन्नुभएको छ –

अथोऽवबोधकत्वेन दुष्टकरणवर्जनात् ।
अबाधाच्च प्रमाणत्वं वस्तुन्यक्षादिवच्छ्रुतेः ॥

जस्तै प्रत्यक्ष प्रमाण अज्ञातज्ञापक हो । दुष्टकरणबाट जनित होइन र अबाधित हो । अतः वस्तुका सिद्धिमा प्रमाण मानिन्छ । त्यस्तै गरेर अद्वैतश्रुति पनि अज्ञान, संशय र विपर्ययरूप त्रिविध अप्रामाण्यबाट रहित हुनाका कारण अद्वैतार्थमा परमार्थतः प्रमाण मानिन्छ । उक्त वार्तिकमा व्यावहारिक प्रामाण्यतालाई लिएर प्रत्यक्षलाई दृष्टान्त बनाइएको छ । प्रत्यक्षादिमा तात्त्विक प्रामाण्य नभएर पनि

व्यावहारिक प्रामाण्य मानिन्छ । अतः अद्वैतवादमा स्वक्रियाव्याघात होइन । अर्थात् प्रत्यक्षप्रामाण्यको निराकरण गर्दैन पनि त्यसलाई प्रमाणका रूपमा उदाहृतः प्रमाण मानिन्छ नै । अतः एव मनुको वचनबाट पनि विरोध हुँदैन । जस्तै –

प्रत्यक्षमनुमानञ्च शास्त्रञ्च विविधागमम् ।
त्रय सुविदितं कार्यं धर्मशुद्धिमभीप्सता ॥

– मनुस्मृतिः १२।१०५

अर्थात् प्रत्यक्ष र अनुमानको व्यावहारिकतालाई दृष्टिमा राखेर नै मनुले धर्मशुद्धिका लागि प्रत्यक्ष, अनुमान र शास्त्र यी तीनओटा प्रमाणहरूको आवश्यकता बताउनु भएको हो । अतः प्रपञ्चसत्त्वावगाही प्रत्यक्ष निश्चित अथवा अभिशङ्कित बाधबाट बाधित हुनाका कारण प्रपञ्चमिथ्यात्वसाधक र आगमको विरोध हुनसक्तैन भन्ने कुरा सिद्ध भयो । (च)

इति भाविबाधोपपत्त्या प्रत्यक्षबाधोद्धारः ॥



अद्वैतसिद्धिको भाविबाधोपपत्त्या प्रत्यक्षबाधोद्धारको नेपाली अनुवाद सकियो ।



२६. प्रत्यक्षस्य पारमार्थिकसत्त्वग्राहित्वम्

उपर्युक्त विषयमा 'प्रत्यक्षयोग्यत्वसत्त्वविचारः' भन्ने १६ औँ शीर्षकमा यसै लेखकले अनुवाद गरेको अद्वैतसिद्धि नेपाली अनुवादको पहिलो खण्डमा परिसकेको हुँदा त्यसैबाट बुझ्न सकिने भएकाले अद्वैतसिद्धिकारले यस २६ औँ परिच्छेदमा आएको न्यायामृतकारको मतलाई भिन्नै खण्डन गर्नु नभएकाले यस अनुवादकले सो गर्न मिलेन । अस्तु ।



२७. विश्वसत्यत्वानुमानभङ्गः

स्यादेतत्, अध्यक्षस्य भिन्नविषयत्वादिना बाधाक्षमत्वेऽपि अनुमानमेव बाधकं स्यात् । तथा हि ब्रह्मप्रामाण्येन वेदान्ततात्पर्य-प्रमितिजन्यज्ञानान्येन वा मोक्षहेतुज्ञानान्येन वा अबाध्यत्वे सत्यसत्त्वानधिकरणत्वे सति ब्रह्मान्यत्, विमतं वा, सत्, परमार्थसद्वा, प्रातिभासिकत्वानधिकरणत्वे सत्यसद्विलक्षणत्वाद्, ब्रह्मवद्, व्यतिरेकेण शशशृङ्गवद्वेति चेत् । (क)

द्वैतवादी :– जसरी पर्वतविषयक प्रत्यक्षद्वारा वह्निविषयक अनुमितिको बाध हुँदैन । किनभने दुवै भिन्न विषयक हुन् र

समानविषयक प्रमाणहरूको नै बाध्यबाधक भाव हुन्छ। हुन त प्रपञ्चगत व्यावहारिक सत्त्वावगाही प्रत्यक्षलाई पारमार्थिक सत्त्वनिषेधक अनुमान र आगमलाई बाधक भन्न सकिँदैन। किनभने समान विषयक होइन। तथापि प्रपञ्चमिथ्यात्वा-नुमानका विरोधमा सक्षम अनुमानको प्रदर्शन गर्न सकिन्छ। 'जुन ब्रह्मप्रमा या वेदान्ततात्पर्य प्रमितिजन्य प्रमा अथवा मोक्षसाधनभूत प्रमादेखि भिन्न ज्ञानका द्वारा बाधित छैन।' यस्तो असत्त्वानधिकरण तथा ब्रह्मभिन्न अर्थात् व्यावहारिक प्रपञ्च अथवा विवादास्पद प्रपञ्च, सत् अथवा पारमार्थिक सत् हुन्छ। किनभने शुक्तिरजतादि प्रातिभासिक एवं खपुष्पादि असत्देखि विलक्षण हो। जस्तै – 'ब्रह्म अथवा यन्नैवं तन्नैवं यथा शशशृङ्गम्' यसप्रकारको व्यतिरेकी उदाहरण दिन सकिन्छ।[1] (क)

न, त्वन्मते प्रातिभासिकस्याप्यसत्त्वेन व्यर्थविशेषणतया व्याप्यत्वादिद्धेः, अस्मन्मतमाश्रित्य हेतुकरणे च देहात्मैक्ये ब्रह्मज्ञानेतराबाध्ये व्यभिचारात्। न हि प्रातिभासिकत्वं

१. यसमा न्यायामृतकारले तीन प्रकारका पक्षहरू प्रस्तुत गरेका छन्। १. ब्रह्मप्रमान्येनाबाध्यत्वे सत्यसत्त्वानाधिकरणत्वेसति ब्रह्मान्यत्। २. वेदान्ततात्पर्यप्रमाजन्यज्ञानान्येनाबाध्यत्वे सत्यसत्त्वानधिकरणत्वे सति ब्रह्मान्यत्। ३. मोक्षहेतुज्ञानान्येनाबाध्यत्वे सत्यसत्त्वानाधि-करणत्वे सति ब्रह्मान्यत्। शुद्ध ब्रह्म वृत्तिव्याप्य हुन्छ भनेर विवरणकारको मत अनुसार प्रथम पक्ष निर्देश गरिएको हो। किन्तु भामतीकारका अनुसार अखण्डाकार वृत्तिलाई ब्रह्मप्रमा भन्न सकिँदैन। किनभने भामतीकार शुद्ध ब्रह्मलाई वृत्ति व्याप्य भनेर मान्नु हुन्न। अतः वेदान्ततात्पर्यप्रमाजन्य प्रमापदबाट निर्विकल्पक वोधको निर्देश गरिएको हो। शाब्दबोधमा तात्पर्यज्ञानलाई हेतु नमान्ने आचार्यहरूका मतद्वारा 'मोक्षहेतुज्ञान' पदबाट निष्प्रकारक प्रमाको अभिधान गरिएको हो। असत् पदार्थहरूमा व्यभिचारनिवारणार्थ असत्वानधिकरण तथा प्रातिभासिकमा व्यभिचारनिवृत्तिका लागि प्रातिभासिकत्वानधिकरण तथा असत्मा नै व्यभिचारवारणार्थ असद्विलक्षण भनिएको हो।

ब्रह्मज्ञानेतरबाध्यत्वादन्यत्। त्वया हि प्रातिभासिकस्य शुक्तिरूप्यादेरपक्षत्वाय सत्यन्तमाद्यं विशेषणत्रयं विकल्पेन पक्षे प्रक्षिप्तम्। तत्र ब्रह्म वृत्तिव्याप्यमिति मतेनाद्यम्, तदनभ्युपगमे तु शाब्दप्रमां प्रति तात्पर्यप्रमा हेतुरिति मतेन द्वितीयम्, अन्योन्याश्रयत्वात् न सा हेतुरिति मतेन तृतीयम्। तथा च प्रातिभासिकस्यासत्त्वानधिकरणत्वमङ्गीकृतमेव, अन्यथा तुच्छवारकासत्त्वानधिकरणत्वविशेषणेनैव तद्व्यावृत्तावेतावत्प्रयासवैयर्थ्यापत्तेः। एवं च देहात्मैक्यस्यापि पक्षत्वे बाध एव। बाधे च सति पक्षविशेषणस्य पक्षत्वस्यासिद्ध्याश्रयासिद्धिरपि। अत एव स्वाबाधकाभिमताबाध्यदोषजन्यज्ञानाविषयत्वे सतीति वा स्वबाधकाभिमताबाध्यबाधाविषयत्वे सतीति वा स्वसमानाधिकरणकर्मप्रागभावसमानकालीनज्ञानाबाध्यत्वे सतीति वा विशेषणप्रक्षेपेऽपि न निस्तारः, देहात्मैक्ये पूर्वोक्तदोषाव्यावृत्तेरेव। यत्तु प्रथमे साध्ये व्यावहारिकसत्त्वमादाय सिद्धसाधनम्, द्वितीयसाध्ये तु वादिनः परमार्थत्वविशेषणं व्यर्थम्, व्यावर्त्याप्रसिद्धेः, इति। तन्न, व्यावहारिकसत्त्वं सत्त्वेन व्यावहारमात्रमिति मतेन प्रथमप्रयोगाद्, अनुगतं पृथग्व्यावहारिकं सत्त्वमिति तु मते द्वितीयः प्रयोगः। न च विशेषणं व्यर्थम्, परार्थानुमाने परं प्रति सिद्धसाधनोद्धारस्य तत्प्रयोजनत्वाद्, ईश्वरानुमाने जन्यकृत्यजन्यानीत्यत्र मीमांसकं प्रतिजन्यत्वस्येव विश्वपारमार्थकत्ववादिनं प्रति परमार्थत्वस्य प्रमेयत्वादिवदुपरञ्जकत्वेन विशेषणत्वोपपत्तेश्च। तस्मात् पूर्वोक्त एव दोषः। हेतौ च व्यर्थविशेषणत्वदोषः। यद्यपि मतद्वयेऽपि

अप्रामाणिकस्यापि निषेधप्रतियोगित्वाभ्युपगमादारोपितत्वेनो-भयसंमतत्वरूपस्य वा प्रतिभासमात्रशरीरत्वरूपस्य वा प्रातिभासिकत्वस्य प्रसिद्धिरस्ति, अन्यथा सिद्धान्तेऽपि मिथ्यात्वानुमाने प्रातिभासिकान्यस्यैव पक्षीकर्तव्यत्वाद्दोषसाम्यं स्यात्, तथापि हेतौ प्रातिभासिकत्वविशेषणं व्यर्थम्, अनधिकरणत्वे सत्वसत्त्वानाधिकरणत्वमात्रस्यैव परमार्थसत्त्व-साधकत्वोपपत्तेः, शुद्धमेव हि ब्रह्म दृष्टान्तत्वेनाभ्युपेयम्, धर्मवतो दृष्टान्तत्वे साध्यवैकल्यापत्तेः । साध्यं तु बाधाभावरूपत्वा-दधिकरणस्वरूपमेव न धर्मः, धर्म्यतिरिक्ताभावानभ्युपग-मस्योक्तत्वात् । तथा च चक्षुस्तैजसत्वानुमाने रूपादिषु मध्य इत्यस्यासिद्धिवारकस्यापि व्याप्तिग्रहौपयिकत्वेन व्यभिचार-वारकविशेषणतुल्यतया यद्यपि सार्थकत्वम्, व्यभिचारवार-कस्यापि सार्थकत्वे व्याप्तिग्रहोपयिकत्वमात्रस्य तन्त्रत्वात्, तथापि 'क्षित्यादिकं न कर्तृजन्यं शरीराजन्यत्वा'दित्यत्र शरीरस्येव व्याप्तिग्रहानुपयोगित्वेन प्रातिभासिकत्वस्य वैयर्थ्यमेव, आकाशादावजन्यत्वकर्तृजन्यत्वाभावयोरिव निर्धर्मके ब्रह्मण्यनधि-करणत्वपरमार्थसत्त्वयोर्व्याप्तिग्रहोपपत्तेः । तथा चैकामसिद्धिं परिहरतो द्वितीयासिद्ध्यापत्तिः । स्वरूपासिद्धिपरिहारार्थं विशेषणं प्रक्षिपतो व्याप्यत्वासिद्धिरित्यर्थः, व्याप्तावनुपयोगस्य दर्शितत्वात् । किञ्च व्यावहारिकसत्त्वमात्रेणैवोपपत्तेः, उक्तहेतोरप्रयोजकत्वम्, परमार्थसत्त्वे वाधानुपपत्तिलक्षण-प्रतिकूलतर्कपराघाताञ्च । (ख)

नेपाली – अद्वैतवादी :– तपाईं द्वैतवादीहरूको अनुमान

प्रयोग समीचीन छैन । किन कि तपाईंका मतमा शुक्तिरजतादि प्रातिभासिक पदार्थहरूलाई पनि असत् नै मानिन्छ । असद्विलक्षण मात्र भन्दैमा प्रातिभासिकको व्यावृत्त भइहाल्दछ । अतः हेतुको प्रातिभासिकत्वानधिकरण विशेषण व्यर्थ हुन्छ । व्यर्थ विशेषणघटित हेतुमा व्याप्यत्वासिद्धि दोष मानिन्छ । हाम्रो अद्वैतवादको आश्रय लिएर यदि उक्त विशेषणलाई सार्थक भन्ने हो भने त्यस अवस्थामा अद्वैतसम्मत देहात्मैक्यभ्रममा हेतुको व्यभिचार हुन्छ । किनभने त्यहाँ सत्त्व या पारमार्थिक सत्त्वरूप साध्य होइन र प्रातिमासिकत्वान–धिकरणत्वविशिष्ट असद्विलक्षणत्वरूप हेतु रहन्छ । देहात्मैक्यलाई प्रातिभासिक भन्न सकिँदैन । किनकि ब्रह्मज्ञान इतर 'नेदं रजतम्' इत्यादि ज्ञानबाट बाधित पदार्थलाई नै प्रातिभासिक भनिन्छ । किन्तु देहात्मैक्य ब्रह्मज्ञान इतर ज्ञानबाट बाधित हुँदैन । अपितु ब्रह्मज्ञानबाट मात्रै बाधित हुन्छ । तपाईंले शुक्तिरजतादि प्रातिभासिक पदार्थहरूका पक्षदेखि बाहिर राख्नका लागि विकल्परूपमा 'ब्रह्मप्रमान्य, वेदान्ततात्पर्य–प्रमाजन्यान्य तथा मोक्षहेतुज्ञानान्य ज्ञानकाद्वारा अबाधित' यसरी पक्षका तीनथरी विशेषण दिनुभयो । तिनमा ब्रह्मवृत्तिव्याप्य हुन्छ भन्ने यस मतलाई प्रथम अर्थात् ब्रह्मप्रमान्याबाधित विशेषण तथा शब्द प्रमामा तात्पर्यप्रमामा तात्पर्यप्रमा हेतु हुन्छ भन्ने मतलाई मानेर द्वितीय अर्थात् वेदान्ततात्पर्यप्रमाजन्यज्ञानान्येन विशेषण दिइएको छ । अन्योन्याश्रय दोषका कारण तात्पर्यप्रमालाई शाब्द प्रमामा हेतु मान्न सकिँदैन । यस मतलाई

ध्यानमा राखेर तृतीय अर्थात् मोक्षहेतु ज्ञानान्येन विशेषण दिएको हो । यी विशेषणहरू राख्नुको अभिप्राय स्पष्ट छ कि प्रातिभासिक ज्ञानमा असत्व मानिँदैन । असद्द्वारक असत्त्वानधिकरण विशेषणद्वारा नै त्यसको व्यावृत्ति हुन्छ, यसमा प्रातिभासिकत्वानधिकरणत्व भन्नु कुनै आवश्यकता छैन । यस विशेषणबाट यही सिद्ध हुन्छ कि अद्वैत वेदान्तमतका अनुसार नै अनुमानको प्रयोग गरिएको हो । यस मतमा यस्तो देहात्मैक्याध्यास अभ्युगत छ, जसको निवृत्ति ब्रह्मज्ञानबाट नै हुन्छ । त्यसका पक्षमा प्रवेश मान्दाखेरि त्यसमा सत्त्व अथवा पारमार्थिक सत्त्व बाधित हुन्छ । साध्यको बाध भएपछि साधकबाधकमानाभावरूप पक्षता सिद्ध हुँदैन । पक्षमा सत्त्वको नरहनु, आश्रयासिद्ध दोष हो । यिनै दोषका कारण यी विशेषणहरूको प्रक्षेप गर्दाखेरि पनि कुनै फाइदा छैन । देहात्मैक्यमा माथि भनिएका दोषको व्यावृत्ति हुँदैन ।

जुन यो दोष दिइन्छ कि अद्वैत वेदान्तका तर्फबाट प्रथम 'सत्' माध्वमा प्रपञ्चगत व्यावहारिक सत्त्वलाई लिएर सिद्धसाधनता दोष दिनसकिन्छ । दोस्रो 'परमार्थसत्' यसप्रकारका साध्यमा माध्वमतबाट 'परमार्थ' पदको व्यर्थताको दोष दिन सकिन्छ । किनभने माध्वगण ब्रह्मप्रपञ्चसाधारण एउटै प्रकारको नै मान्दछन् । उनीहरू व्यावहारिक र पारमार्थिक समेतका दुई सत्ता मान्दैनन् । यसैकारण 'परमार्थ' पदको व्यावर्त्त्य पदार्थ नै माध्वमतमा प्रसिद्ध छैन ।

त्यसैकारण दोष सङ्गतिपूर्ण छैन । किनभने प्रथम सत्त्व

किंवा साध्य त्यस मतलाई लिएर प्रयुक्त भएको हो, जुन मतमा व्यावहारिक सत्त्वलाई पृथक् मानिँदैन । बरु सत्त्वेन व्यवहारयोग्यता सामान्यको ग्रहण गरिन्छ । अर्थात् मारमार्थिक सत्त्वलाई सत्त्व सम्भिफइन्छ । अतः अद्वैतमत अनुसार प्रपञ्चमा पारमार्थिक सत्त्व नहुने हुँदा सिद्ध साधनता हुँदैन । द्वितीय परमार्थसत्त्व साध्यको प्रयोग व्यवहारिक सत्त्वलाई पृथक् प्रपञ्चमात्रानुगत सत्त्व मानेर गरिएको हो । यस साध्यमा परमार्थसत्त्वरूप विशेषण माध्वमतमा व्यर्थ भए पनि अद्वैत मतमा व्यर्थ छैन । किनभने परार्थानुमान परमतलाई ध्यानमा राखेर नै गरिन्छ । अतः परमार्थत्व विशेषणको यही सार्थकता हो कि अद्वैतवादी प्रपञ्चमा व्यावहारिक सत्त्वलाई इष्टापत्तिकाद्वारा सिद्ध साधनताको उद्भाव गर्न सक्तैन । परकीय मत अनुसार सिद्ध साधनतावारक विशेषणलाई उपादान श्रीगङ्गेशोपाध्यायले ईश्वरानुमानमा[1] गरेका छन् ।

उक्त अनुमानप्रयोग अनीश्वरवादी मीमांसकहरूलाई उद्देश्य गरेर गरिएको हो । मीमांसकहरू कृतिमात्रलाई जन्य नै मान्दछन् तर कृतिलाई नित्य मान्दैनन् । अतः उनीहरूका मतमा कृतिको जन्यत्व विशेषण व्यर्थ मान्दछन् । त्यसको व्यावर्त्य नित्य कृति प्रसिद्ध नै छैन । हो, न्यायका मतसित भने सार्थक छ ।

---

१. अदृष्टद्वारकोपादानगोचराजन्यकृत्यजन्यानि समवेतानि जन्यानि, अदृष्टप्रागभावव्याप्य प्रागभावप्रतियोग्युपादानगोचरापरोक्षज्ञानचिकीर्षाकृतिमज्जन्यानि, समवेतत्वे सति प्रागभावप्रतियोगित्वात्, यदेवं तदेवं यथा घटः (न्यायचिन्तामणि) यस अनुमानमा कृतिगत जन्यत्व विशेषणलाई व्यर्थ भनेर सन्देह उठाएर समाधान गरिएको छ । जस्तै – 'न च जन्यत्वविशेषणव्यावर्त्त्याप्रसिद्धिः, प्रमेयो घट इतिवदव्यवर्त्तकत्वेऽपि तदुपरक्तबुद्धेरुद्देश्यत्वेन तस्योपरञ्जकत्वात् ।'(न्यायचिन्तामणि)

किनभने न्यायसिद्धान्तमा नित्य र अनित्य दुई प्रकारका कृतिहरू मानिएका छन् । जीवको कृति अर्थात् प्रयत्न अनित्य र ईश्वरको कृति नित्य हो । अतः कृतिगत नित्यत्वको व्यावृत्तिका लागि जन्यत्व विशेषण सार्थक हुन्छ । तथापि मीमांसकमतमा जसरी कृतिको जन्यत्व विशेषण प्रमेयत्वादिका समान कुनै धर्मको व्यावर्तक नहुने भए पनि उद्देश्यभूत बुद्धिको उपरञ्जक हुनाका कारण सार्थक मानिन्छ । त्यसैगरेर विश्वलाई परमार्थ सत् मान्ने माध्वका मतमा परमार्थत्व विशेषण सार्थक मानिन्छ । त्यसैप्रकारले स्वोपरागमात्रको बोधक हुन्छ । जस्तै 'प्रमेयो घटः' यस वाक्यमा प्रमेयत्व विशेषण सर्वप्रमेयत्वावादीका लागि धर्मको व्यावर्तक नहुने भएर पनि उपरञ्जक हुनाका कारण सार्थक मानिन्छ । यसकारण परमार्थ पदको व्यर्थताको दोषारोपण माध्वमतमा गर्न सकिँदैन । अपितु पूर्वोक्त देहात्मैक्याध्यासमा व्यभिचार तथा हेतुघटक प्रातिभासिकत्व विशेषणको वैयर्थ्यको प्रदर्शन गर्न सकिन्छ ।

यद्यपि अद्वैत र माध्व दुवै मतमा अप्रामाणिक पदार्थ पनि निषेधको प्रतियोगी मानिन्छ । प्रमित अर्थात् प्रामाणिक पदार्थको मात्रै निषेध हुन्छ भन्ने कुनै नियम छैन । त्यसो भए पनि प्रसिद्ध मात्रैको निषेध हुन्छ । प्रातिभासिकत्वको प्रसिद्धि दुवै मतमा छ । चाहे त्यसलाई आरोपितत्वेनोभयसम्मत भनियोस् अथवा प्रतिभासमात्र शरीरत्व भनियोस् । अन्यथा अर्थात् प्रमाणसिद्ध पदार्थको निषेध मान्दाखेरि अद्वैतसम्मत प्रपञ्चमिथ्यात्वको अनुमानमा प्रातिभासिकभिन्न प्रपञ्चलाई

नै पक्ष बनाइन्छ । अतः त्यहाँ पनि प्रातिभासिकको निषेध कसरी हुन्छ ? किनकि शुक्तिरजतादि प्रातिभासिक पदार्थ प्रमाणसिद्ध मानिँदैनन् । अतः तिनको निषेध हुनसक्तैन । यसैकारण प्रसिद्धको मात्र निषेध मान्नु आवश्यक छ । तथापि 'सत्यत्त्वानधिकरणत्वे सति असत्त्वानधिकरणत्वात्' यति मात्रै हेतु प्रपञ्चलाई परमार्थ सत्ता सिद्ध गर्न समर्थ छ । निर्धर्मक ब्रह्मलाई उक्त अनुमानको दृष्टान्त बनाइएको छ । यो धर्ममात्रको अनधिकरण हो र असत्त्वको पनि अनधिकरण हो । सधर्मक विशिष्ट ब्रह्मलाई दृष्टान्त बनाउँदाखेरि त्यसमा साध्य किंवा परमार्थ सत्त्वको वैकल्यापत्ति हुन्छ । निर्धर्मक ब्रह्ममा सत्त्वरूप साध्य यसकारण रहन्छ कि बाधाभावस्वरूप हो र बाधाभाव ब्रह्मको स्वरूप हो, धर्म होइन । किनभने धर्मीदेखि अतिरिक्त अभाव मानिँदैन । यो कुरा द्वितीय मिथ्यात्व विचारमा उल्लेख गरिसकिएको छ ।

यद्यपि प्रातिभासिकत्व अंशलाई छोडेर 'अनधिकरणत्वे सत्यसत्त्वानधिकरणत्वात्' यो हेतु पक्षरूप प्रपञ्चमा स्वरूपासिद्ध हो । किनभने प्रपञ्चत्वादि धर्महरूको अधिकरणरूप प्रपञ्चमा अनधिकरणत्व कसरी रहन्छ ? यस स्वरूपासिद्धिलाई हटाउनका लागि प्रातिभासिकत्व विशेषण सार्थक हुन्छ । असिद्धिवारक विशेषणलाई पनि सार्थक मानिन्छ । जस्तै :– 'चक्षुः तैजसम्, रूपादिमध्ये रूपस्यैवाभिव्यञ्जकत्वात् आलोकवत्' (लक्षणावली) यस अनुमानमा 'रूपादिषु मध्ये' यति अंश नदिएमा स्वरूपासिद्धि हुन्छ । किनभने चक्षुमा केवल

रूपव्यञ्जकतामात्र नभएर रूपत्वादिको पनि व्यञ्जकता हुन्छ । उक्त अंश दिएपछि रूप, रस, स्पर्श, गन्ध र शब्द समेत पाँच विशेषण गुणहरूमध्ये चक्षु केवल रूपको व्यञ्जक हो भन्ने अर्थ निस्कन्छ । यसरी यसप्रकारको अवधारणाद्वारा रूपेतर समस्त पदार्थहरूको व्यञ्जकताको निषेध प्राप्त हुन्छ, जुन कुरा ठीक हो । 'रूपादिषुमध्ये यो विशेषण प्रकृत व्याप्तिनिश्चयका लागि उपयोगी पनि हुन्छ । अन्यथा 'यत्र यत्र केवलरूपव्यञ्जकत्वम्, तत्र तत्र तैजसत्वम्' यस व्याप्तिको भङ्ग आलोकरूप दृष्टान्तमा नै भइहाल्छ । किनभने रूपमात्रव्यञ्जकत्वरूप साधनको आलोकमा अभाव छ । यसैगरेर व्यभिचारवारक विशेषण पनि अव्यभिचाररूप व्याप्तिका ग्रहणमा उपयोगी हुन्छ । फलतः असिद्धिवारक 'प्रातिभासिकत्वानधिकरणत्व' मा प्रातिभासिकत्वादि विशेषणहरूको पनि व्यभिचारवारक विशेषणका सरह सार्थकता हुन्छ । किनभने दुवै प्रकारका विशेषणहरूमा सार्थकताको प्रयोजक व्याप्तिग्रहोपयोगित्वरूप धर्म समानरूपले रहन्छ ।

'अनधिकरणत्वे सत्यसत्वानधिकरणत्व' हेतुको ब्रह्मरूप दृष्टान्तमा वैकल्य छैन । अतः प्रातिभासिकत्वरूप विशेषण व्याप्तिग्रहको उपयोगी नभएका कारण नै व्यर्थ मात्र हो । जस्तै – 'क्षित्यादिकं न कर्तृजन्यम्, शरीर अजन्यत्वात्' 'आकाशादिवत्' यस अनुमानमा 'शरीर' विशेषण व्याप्तिग्रहका लागि अनुपयोगी भएका कारण व्यर्थ हो । किनभने आकाशादि दृष्टान्तमा अजन्यत्वरूप साधन र कर्तृजन्यत्वाभावरूप साध्यको

व्याप्तिका सरह निर्धर्मक ब्रह्मरूप दृष्टान्तमा अनधिकरणत्वरूप साधन र परमार्थसत्त्वरूप साध्यको व्याप्ति गृहीत हुन्छ । यसकारण व्यर्थ विशेषणबाट घटित हुनाका कारण 'उपर्युक्त हेतुमा व्याप्यात्वासिद्धि दोष हुन्छ । 'प्रातिभासिकत्व' विशेषण न दिने हो भने स्वरूपासिद्धि र दिँदाखेरि व्याप्यात्वासिद्धि हुन्छ । 'प्रातिभासिकत्व' विशेषणको व्याप्तिग्रहमा कुनै उपयोगिता नभएको कुरा देखाइसकिएको छ ।

अर्को कुरा यो पनि हो कि प्रकृत हेतु पारमार्थिक सत्त्वका विना पनि व्यावहारिकसत्त्वमात्रबाट उत्पन्न हुन्छ । अतः व्यावहारिक सत्त्वलाई नै सिद्ध गर्नसक्तछ, पारमार्थिक सत्तालाई सिद्ध गर्नसक्तैन । व्यावहारिक प्रपञ्चमा पारमार्थ सत्त्वलाई मान्नु बाधानुपपत्तिरूप प्रतिकूल तर्कबाट पराहत पनि हो । जस्तै – 'यदि घटादिप्रपञ्चः पारमार्थिकः स्यात् तर्हि वेदान्त–जन्यज्ञानबाध्यो न स्यात् ।' (ख)

ननु ब्रह्मण्यसत्प्रातिभासिकव्यावृत्तिरूपं हेतुं प्रति व्यावर्तकतया प्रयोजकत्वेन परमार्थसत्त्वं क्लृप्तम्, अपृथिविव्यावृत्तिं प्रति पृथिवीत्वस्येवासद्व्यावृत्तिं प्रति तद्विरुद्धसत्त्वस्यैव प्रयोजकत्वात् । ज्ञानत्वानन्दत्वादिकं तु न तत्प्रयोजकम्, साक्षादसत्त्वा–विरोधित्वात्, प्रपञ्चे तदभावाच्च, तथा च ब्रह्मविश्वसाधारणं परमार्थसत्त्वमेव तत्प्रयोजकम्, न च विश्वमिथ्यात्वात्पर–मार्थसत्त्वमपि न बिश्वसाधारणम्, ज्ञानत्वानन्दत्वादिवदिति वाच्यम्, अन्योऽन्याश्रयापत्तेः इति चेद् । (ग)

नेपाली – द्वैतवादी :– उक्त प्रतिपक्षको अनुमानमा असत्

र प्रातिभासिकलाई भेदको हेतु बनाइएको छ । ब्रह्मरूप दृष्टान्त असत् र प्रातिभासिक यी दुईभन्दा भिन्न कसरी सम्भव छ ? यस प्रश्नको उत्तर यही हुन्छ कि ब्रह्म पारमार्थिक सत् भएका कारण ती दुईदेखि भिन्नै हो। अर्थात् ब्रह्मगत सर्वसम्मत पारमार्थिक सत्त्वलाई नै उक्त उभयभेदको प्रयोजक मान्नु पर्दछ। प्रयोजकको अर्थ अनुमापक हेतु हुन्छ। 'ब्रह्म असत्प्रातिभासिकभिन्नम्, पारमार्थिकसत्त्वात्' यसप्रकार पारमार्थिक सत्त्व त्यसै पनि उक्त उभयको व्यावृत्ति वा भेदको साधक हो। जसरी पृथिवीमा स्वेतरभिन्नत्वको प्रयोजक पृथिवित्व हुन्छ । असद्भेदको प्रयोजक असत्त्वविरुद्ध सत्त्वलाई मान्नुपर्दछ। ज्ञानत्व, आनन्दत्वलाई होइन। किनभने ती साक्षात् असत्वका विरोधी होइनन् र प्रपञ्चमा तिनको विरोध पनि छ। सारांशमा भन्दाखेरि ब्रह्म र प्रपञ्च दुवैमा सामान्यरूपमा रहने भएको परमार्थ सत्त्व नै उक्त उभयभेदको प्रयोजक हो । प्रपञ्च मिथ्या हो । अतः परमार्थ सत्त्व ब्रह्म र प्रपञ्च यी दुवैको साधारण धर्म होइन भनेर आक्षेप गर्न सक्तैनौ । किनकि प्रपञ्चमा अहिलेसम्म मिथ्यात्व सिद्ध भएको छैन। प्रपञ्चमा पारमार्थिक सत्त्वाभद्वारा मिथ्यात्व र मिथ्यात्वकाद्वारा पारमार्थिक सत्त्वाभ सिद्ध गर्दाखेरि अन्योऽन्याश्रय दोष हुन्छ। अतः मिथ्यात्वसिद्धिदेखि पूर्व प्रपञ्चमा परमार्थ सत्त्व मान्नु पर्दछ। (ग)

अयुक्तमेतत्, न हि प्रातिभासिकासतोरेका व्यावृत्तिरुभयो वा समव्याप्ता, येनैकप्रयोजकप्रयोज्या भवेत्, किंतु

प्रातिभासिकव्यावृत्तिप्रयोजकं ब्रह्मविश्वासत्साधारणमेव वक्तव्यम्, असत्यपि प्रातिभासिकत्वाभावात्, एवमसद्व्या-वृत्तावपि प्रयोजकं ब्रह्मविश्वप्रातिभासिकसाधारणमेव बक्तव्यम्, प्रातिभासिकेऽप्यसत्त्वाभावात् । तथा च तत्प्रयोजकद्वय-समावेशादेव ब्रह्मण्युभयव्यावृत्त्युपपत्तौ नीलत्वघटत्वरूपा-वच्छेदकद्वयसमावेशोपपन्ननीलघटत्ववन्नातिरिक्तप्रयोजक-कल्पनायामस्ति किंचिन्मानमिति कृतबुद्धय एव विदांकुर्वन्तु । नित्यत्वं चोपाधिः, तुच्छप्रातिभासिकयोर्नित्यत्वव्यतिरेके साध्यव्यतिरेकदर्शनात् । अत एवानिषेध्यत्वेन प्रमां प्रति साक्षाद्विषयत्वादित्यपि न हेतुः । किं च प्रमात्वं तद्वति तत्प्रकारकत्वम् ? तत्त्वावेदकत्वं वा ? आद्ये दृष्टान्तस्य साधनवैकल्यम् । न हि परमार्थसतः शुद्धस्य ब्रह्मणः सप्रकारक-ज्ञानविषयत्वम् । न च धर्मवतो दृष्टान्ततेत्युक्तम्, तस्य पक्षकुक्षिनिक्षिप्तत्वेन निश्चितसाध्यवत्त्वाभावात् । द्वितीये तत्त्वावेदकत्वस्याबाधितविषयत्वरूपत्वेन साध्याविशेष-पर्यवसानाद्धेतुग्रहे सिद्धसाधनम् । हेत्वग्रहे तु स्वरूपासिद्धिः । यत्तु प्रमाविषयत्वमात्रेणैव परमार्थत्वोपपत्तौ विशेषणे व्यर्थे इति । तन्न, पुरोवर्तिनं रजततया जानामीत्याद्यनुव्यवसायरूपप्रमाविषये प्रातिभासिके व्यभिचारवारकत्वात् साक्षात्पदस्य, तत्रैव च मिथ्यात्वप्रमितेः साक्षाद्विषये व्यभिचार बारकत्वाद् अनिषेध्यत्वे-नेत्यस्य न ह्यनुव्यवसायमिथ्यात्वप्रमे प्रमे न भवतः ।

नाप्यनिषेध्यत्वेनेश्वरं प्रति साक्षादपरोक्षत्वं हेतुः, सत्यत्वसिद्धिं विना अनिषेध्यत्वेनेत्यंशस्यासिद्धेः । तथा

चान्योन्याश्रयः । न चेश्वरज्ञानविषयस्य प्रपञ्चस्य मिथ्यात्वे तस्य भ्रान्तत्वप्रसङ्ग, मिथ्याभूतस्य मिथ्यात्वेनैव ग्रहणाद्, ऐन्द्रजालिकबद् भ्रान्तत्वायोगाद्, अन्यथा सविषयकभ्रमज्ञातृत्वेन भ्रान्तत्वस्य दुर्वारत्वापत्तेः । अथ निषेध्यत्वेन ज्ञाने तत्पालनार्थ–मीश्वरस्य प्रवृत्तिर्न स्यात् न, ऐन्द्रजालिकप्रवृत्तिवदीश्वरप्रवृत्तेरपि तथाविधत्वात् ।

नापि सप्रकारकाबाध्यार्थक्रियाकारित्वं हेतुः सप्रकारक–जाग्रद्बोधाबाध्यस्वप्नजलावगाहनप्रियासङ्गमादिविशेषिता–प्रमाणीभूतज्ञानस्यार्थक्रियाकारित्वदर्शनेन तद्विषये तत्र व्यभिचारात् । अथ तत्र ज्ञानमेव सुखादिजनकं, तच्चाबाध्यमेवेति मतम्, तदसत्, ज्ञानमात्रस्य हि तादृक्सुखाजनकत्वेन किंचिद्विशेषि–तस्यैव तथात्वं वाच्यम्, ज्ञाने च विशेषो नार्थातिरिक्तः । तदुक्तम् 'अर्थेनैव विशेषो हि निराकारतया धियाम्' इति । अर्थेनेत्यर्थ एवेत्यर्थः । तथा च मिथ्याभूतविशेषितस्य जनकत्वाभ्युपगमे मिथ्याभूतस्यापि जनकत्वाद्व्यभिचार एव । तथा चोक्तं शास्त्रदीपिकायां बौद्धं प्रति 'अथ सुखज्ञानमेवार्थक्रिया तच्चाव्यभिचार्येव । न हि क्वचिदप्यसति सुखे सुखज्ञानमस्तीत्या–शङ्कच सत्यमेतन्न तु तेन पूर्वज्ञानप्रामाण्याध्यवसानं युक्तम्, अप्रमाणेनापि प्रियासङ्गमविज्ञानेन स्वप्नावस्थायां सुखदर्शनाद्' इति । (घ)

नेपाली – अद्वैतवादी :– तपाईंको आक्षेप अयुक्त हो । किनभने यदि प्रातिभासिक भेद र असद्भेद एक रूप या समनियत हुन्थे भने अवश्य नै दुवै भेद प्रपञ्चब्रह्मसाधारण

परमार्थसत्त्वरूप एउटै प्रयोजकबाट प्रयोज्य हुन्थे । किन्तु दुवै भेदहरूका स्वरूप र परिधि फरक फरक छन् । अतः प्रातिभासिक व्यावृत्तिको प्रयोजक धर्म त्यही हुन्छ, जुन ब्रह्म, प्रपञ्च र असत् यी तीनै थरीको साधारण धर्म हो । किनभने ब्रह्म र प्रपञ्चका सरह असत्मा पनि प्रातिभासिकको भेद रहन्छ । यसैगरेर असत्का व्यावृत्तिको प्रयोजक पनि ऊ नै हुन्छ । जो ब्रह्म, प्रपञ्च र प्रातिभासिक तीनैथरीमा समानरूपले रहेको होस् । किनभने ब्रह्म र प्रपञ्च सरह प्रातिभासिक पदार्थ पनि असत्देखि भिन्न हुन्छ । यसप्रकार ब्रह्ममा विभिन्न दुई व्यावृत्तिहरूको भिन्नभिन्न प्रयोजक दुईथरी धर्महरूको समावेश हुनाका कारण ब्रह्ममा असत् र प्रातिभासिक दुवैको भेद मान्नु पर्दछ । केवल परमार्थसत्त्वरूप एउटाको धर्मको मात्र होइन । जस्तै कि घटको प्रयोजक अथवा साधक दण्डादि सामग्री तथा घटगत नीलरूपको प्रयोजक कपालगत नीलरूप हुन्छ । यी दुई प्रयोजकदेखि भिन्न नीलघटत्वको प्रयोजक सामग्रीको कल्पनामा कुनै प्रमाण छैन । त्यसैगरेर असत् र प्रातिभासिकको व्यावृत्तिको क्लृप्त प्रयोजक ब्रह्म विश्वान्यतरत्व नै हो । त्यसदेखि अतिरिक्त ब्रह्म र विश्व दुवैमा एउटा विजातीय सत्त्वको कल्पना निष्प्रमाण हो । व्यावृत्तिप्रयोजकताको यो रहस्य सूक्ष्ममनीषासम्पन्न विद्वान्ले मात्र बुझ्न सक्तछ ।

'विमतं परामर्थ सत् प्रातिभासिकत्वानधिकरणत्वे सति असद्विलक्षणत्वाद् ब्रह्मवत् ।' यस प्रातिपक्षप्रयोगमा नित्यत्व उपाधि पनि छ । किनभने नित्यत्व धर्म ब्रह्मरूप दृष्टान्तमा

रहनाका कारण सत्त्वरूप साध्यको व्यापक तथा प्रपञ्चरूप पक्षमा नरहनाले साधनको अव्यापक हो। परमार्थसत्त्वरूप साध्यको केवल अन्वय व्याप्ति नै नित्यत्वमा छैन, अपितु व्यतिरिक्त व्याप्ति पनि छ। किनभने शशशृङ्गादि असत् र शुक्तिरजतादि प्रातिभासिक पदार्थमा नित्यत्वको अभाव हुनाका कारण नित्यत्व धर्म उक्त हेतुमा उपाधि हो। त्यसैगरेर प्रतिकूल तर्कपराहृति तथा व्याप्यत्वासिद्धिरूप दोषका कारण यो दोस्रो हेतु पनि असद् हेतु हो।

उक्त द्वितीय हेतुमा यो पनि जिज्ञासा हुन्छ कि जुन 'प्रमां प्रति' प्रति जुन भनिएको थियो, त्यो कस्तो प्रमा हो ? तद्वति तत्प्रकारकत्व हो कि ? अथवा तत्त्वावेदकत्व हो ? यिनमा पहिलो प्रकारको प्रमाविषयता चाहिँ ब्रह्मरूप दृष्टान्तमा असिद्ध हो। किनकि शुद्ध ब्रह्म कुनै सप्रकारक ज्ञानको विषय हुँदैन। विशिष्ट ब्रह्मलाई पनि दृष्टान्त बनाउन सकिँदैन। किनभने त्यो ता प्रपञ्चरूप पक्षका अन्तर्गत नै पर्छ। त्यसमा साध्यको सन्दिग्धता छ, निश्चित छैन। तत्त्वावेदकत्वरूप प्रमाको विषयता र परमार्थ सत्त्वरूप साध्यमा कुनै अन्तर छैन। अतः साध्यस्वरूप हेतुका पक्षमा सिद्धि मान्दाखेरि सिद्धसाधनता र नमान्दाखेरि स्वरूपासिद्धि दोष हुन्छ। यस द्वितीय हेतुमा जुन दोष दिइन्छ कि 'प्रमाविषयत्वात्' यति हेतुबाट नै परमार्थ सत्त्वको सिद्धि गरिन्छ। अतः 'अनिषेध्यत्वेन' तथा 'साक्षात्' यी दुईओटा विशेषणहरू व्यर्थ हुन् भन्ने दोष व्यर्थ हो। यो दोष सङ्गतिपूर्ण छैन। किन कि 'पुरोवर्ति न रजततया जानामि'

यस प्रकारको अनुव्यवसायरूप प्रमाको परम्परया अर्थात् स्वविषयव्यवसायविषयत्वसम्बन्धबाट विषयीभूत शुक्तिरजतमा व्यभिचारनिवारणार्थ 'साक्षात् पद' र 'नेदं रजतम्' यस प्रकारको मिथ्यात्वप्रमाको साक्षात् निषेध्यत्वेन विषयीभूत शुक्तिरजतमा नै व्यभिचारनिवृत्ति गर्नका लागि 'अनिषेध्यत्वेन' यो विशेषण सार्थक हुन्छ । उक्त अनुव्यवसाय तथा मिथ्यात्वप्रमितिलाई भ्रम भन्न सक्तैनौ। किनभने 'प्रमा' विशेषणबाट त्यसको निवृत्ति हुन्छ । अतः यस हेतुका विशेषणको सार्थकता भएपछि पनि यो पूर्वोक्त व्याप्यत्वासिद्धि आदि दोषहरूबाट नै दूषित हुन्छ ।

न्यायामृतकारको तृतीय 'अनिषेध्यत्वेन ईश्वरं प्रति साक्षादपरोक्षत्वात्' यो हेतु पनि आफ्नू साध्यसाधनको क्षमता राख्तैन। किनभने ईश्वरलाई अनिषेध्य या सत्य प्रपञ्चको अपरोक्ष ज्ञान हुन्छ भन्ने कुरा त्यतिबेला भन्न सकिन्छ जब कि व्यावहारिक प्रपञ्चमा सत्यत्व सिद्ध हओस्। ईश्वरलाई अनिषेध्यरूपबाट प्रपञ्चको साक्षात्कार हुन्छ। अतः प्रपञ्च सत्य हो भन्दाखेरि अन्योऽन्याश्रय दोष हुन्छ । किनभने प्रपञ्चमा सत्यता सिद्ध भएमा ईश्वरलाई त्यसको अनिषेध्यत्वेन अपरोक्ष ज्ञान होला र ईश्वरलाई प्रपञ्चको अनिषेध्य या अबाध्यरूपबाट अपरोक्ष हुँदाखेरि प्रपञ्चमा सत्यता सिद्ध होला । प्रपञ्चलाई मिथ्या मानेमा पनि त्यसको ज्ञाता ईश्वरमा भ्रान्तता आउँदैन । किनभने जसरी ऐन्द्रजालिक अर्थात् जादूगर आफ्नू कल्पित वस्तुलाई मिथ्या देख्तछ। त्यसरी नै ईश्वरलाई पनि मिथ्या वस्तुको मिथ्यात्वेन नै बोध हुन्छ। त्यसैकारण ईश्वरलाई सत्य

द्रष्टा र निर्भ्रान्त मानिन्छ । अन्यथा 'इदं रजतमिति ज्ञानं भ्रमः' यसप्रकार बाधितविष्याक भ्रमज्ञानलाई भ्रमरूपमा देख्ने भएको ईश्वरमा भ्रान्तत्व प्रसक्त हुन्छ । किनभने ईश्वरको ज्ञान पनि परम्परया बाधितविषयक हुन्छ भनेर यदि भन्ने हो भने कि ईश्वर जब प्रपञ्चलाई निषेध्य सम्झन्छ भने त्यसको संरक्षणमा ईश्वरको प्रवृत्ति कसरी हुन्छ ? भन्ने शङ्का गर्नु हुँदैन । किनभने ऐन्द्रजालिकलाई आफ्नू कल्पित वस्तुका संरक्षणमा जसरी प्रवृत्ति हुन्छ, त्यसैगरेर ईश्वरको पनि प्रवृत्ति हुन्छ ।

प्रतिपक्षले प्रयोग गरेको चतुर्थ हेतु 'सप्रकारकाबाध्यार्थक्रिया-कारित्व' पनि सद्धेतु होइन । किनभने जसरी व्यावहारिक जलावगहनादि अर्थक्रिया अर्थात् प्रयोजन निर्विकल्पक ब्रह्मज्ञानबाट बाधित हुँदा पनि कुनै सप्रकारक ज्ञानबाट बाधित हुँदैन । अतः सप्रकारक ज्ञानद्वारा अवाधित अर्थक्रियाको अजनकता व्यावहारिक जलादिमा छ । त्यसरी नै स्वप्नदृष्ट स्त्रीको सम्पर्कबाट जुन सुख विशेष हुन्छ, त्यो पनि ती आचार्यका मतमा केवल निष्प्रकारक ब्रह्मज्ञानद्वारा बाधित हुन्छ, जसले स्वप्नदृष्टिको अधिष्ठान ब्रह्मलाई मान्दछन् । यसरी स्वप्नदृष्टि स्त्री आदि विषयहरूमा परमार्थ सत्त्वरूप साध्य नरहँदाखेरि पनि सप्रकारक ज्ञानद्वारा अबाधित अर्थक्रियाको जनकता रहन्छ । अतः व्यभिचार हो, यदि भन्ने हो भने कि स्वप्नदृष्ट विषय सुखादिरूप अर्थक्रियाको जनक होइन तर तिनको ज्ञान हुन्छ, त्यसकारण परमार्थ सत् नै हो भन्न मिल्दैन । किनभने विषयरहित ज्ञानमात्रै उक्त सुखादिको जनक हुनसक्तैन । अपितु

कुनै कुनै विशेषताले युक्त ज्ञानलाई नै सुखादिको जनक मान्नु पर्दछ । ज्ञानमा विशेषता विषयवैशिष्ट्यलाई छोडेर अरू केही *पनि होइन । जस्तै उदयनाचार्यले भन्नुभएको छ –*

अर्थेनैव विशेषो हि निराकारतया धियाम् ।

क्रियैव च विशेषो हि व्यवहारेषु कर्मणाम् ॥

– न्यायकुसुमाञ्जलि ४।४

अर्थात् 'निराकारा च नो बुद्धिः' (शा.भा.१।१।५) बुद्धि निराकार हुँदैन भन्ने शबर स्वामीको भनाइ अनुसार ज्ञान स्वयं निराकार या निर्विशेष हुन्छ । किन्तु त्यसमा विषयलाई लिएर त्यस्तै नै विशेषता आउँछ । जस्तै – धर्माधर्ममा यागादि क्रियाहरूकाद्वारा । अतः मिथ्याभूत स्वप्नदृष्ट स्त्री आदि विषयहरूले युक्त ज्ञानमा सुखादिलाई जनकता मान्दाखेरि मिथ्याभूत विषयमा अर्थक्रियाजनकत्व अवश्य रहन्छ । जुन कि परमार्थसत्त्वबाट व्यभिचरित हुन्छ । श्रीपार्थसारथि मिश्रले पनि बौद्धहरूलाई उद्देश्य गरेर शास्त्रदीपिकामा भनेका छन् कि यदि सुखज्ञान नै अर्थक्रियाकारी हुन्छ, किन कि कहीं पनि सुखका अभावमा त्यसको ज्ञान रहँदैन । यो कुरा सत्य हो । तथापि यतिमात्रैले सुखज्ञानमा प्रामाण्यको निश्चय गर्न सकिँदैन । किनभने मिथ्याभूत कामिनीसङ्गम विज्ञानद्वारा पनि स्वप्नमा सुख देखिन्छ ।

शङ्का :– विषयलाई ज्ञानको विशेषण मान्न सकिँदैन । किनभने अतीतादिविषयक ज्ञान पनि अर्थक्रियाकारी हुन्छ । अतः विषयलाई उपलक्षण मानेर विषयोपलक्षित ज्ञानलाई नै

क्रियाकारी मान्नु पर्दछ । यसप्रकार जनकताका परिधिबाट बाहिर रहनाका कारण विषयमा जनकत्व कसरी रहन्छ ?

समाधान :– काकादिका सरह विषयका ज्ञानलाई उपलक्षण भन्न सकिँदैन । किनभने जसरी 'काकवत् गृहम्' मा काग उडेर जान्छ, तर पनि त्यस घरमा उत्तृणत्वादि केही यस्तो विशेषता छोडेर जान्छ, जसका माध्यमबाट अनुपस्थित काग पनि त्यस घरको उपलक्षण बनी नै रहन्छ । किन्तु विषय अनुपस्थित भएर ज्ञानमा कुनै यस्तो विशेषता या उपलक्ष्यतावच्छेदक धर्म उपस्थित गर्नसक्तैन जुन ज्ञानगत अर्थक्रियाजनकताको नियामक अथवा अवच्छेदक हुनसकोस् । ज्ञानत्व र गुणत्वादि धर्म न विषयकाद्वारा उपस्थित हुन्छन् न ता न जनकताका अवच्छेदक नै हुन्छन् । किनभने जनकताको अवच्छेदक त्यही धर्म हुनसक्तछ, जसमा जनकताको समनियत अर्थात् अन्यूनातिरिक्त धर्म रहोस् । ज्ञानत्वादि धर्म त्यस्ता होइनन् । अतः तिनलाई जनकताको उपलक्ष्यतावच्छेदक भन्न सकिँदैन । स्वरूपतः ज्ञानमा सुखजनकता सम्भव छैन । किनभने अननुगत स्वरूपको सङ्ग्राहक तबसम्म कुनै धर्म हुँदैन, जबसम्म कार्यकारणभावको लघु परिभाषा गर्न सकिँदैन । यसकारण विषयलाई उपलक्षण नमानेर ज्ञानलाई विशेषण मान्नु पर्दछ । त्यसलाई ज्ञानगत अर्थक्रियाजनकतावच्छेदकको कक्षादेखि बाहिर राख्न सकिँदैन ।

शङ्का :– विषयलाई ज्ञानको विशेषण पनि बनाउँन सकिँदैन । किनभने भावी वस्तुको ज्ञानकालमा त्यो विद्यमान

हुँदैन । अतः भावी विषयमा जनकता कसरी होला ? किनकि जनकताको अर्थ पूर्ववृत्तित्व हुन्छ । अर्थात् कार्यको अव्यवहित पूर्वक्षणमा रहने पदार्थ नै कार्यको कारण हुन्छ । किन्तु भावी वस्तु यस्तो हुनसक्तैन ।

समाधान :– कार्यका अव्यवहित पूर्व क्षणमा कारण रहनु कुनै आवश्यक छैन । किनभने यागादि क्रियाहरू धर्माधर्मादिरूप अदृष्टलाई उत्पन्न गरेर नष्ट हुन्छन् । तिनको धेरै समयपछि स्वर्गादि फलको लाभ हुन्छ । फेरि पनि यागादिमा जस्तो स्वर्गादिको जनक मानिन्छ, त्यसै गरेर अविद्यमान विषयमा पनि आफ्ना ज्ञानद्वारा जनित कार्यको जनकता सम्भव छ । अतीत र अनागत पदार्थजनकत्वरूप धर्मको आश्रय कसरी हुन्छ ? भन्ने प्रश्नको उत्तर के हो भने अतीतादि पदार्थहरू जस्तै असत्त्व ध्वंसप्रतियोगित्व र प्रागभावप्रतियोगित्वादिको आश्रय हुन्छ । यदि अतीतादि र अनागत पदार्थ कुनै धर्मका कारण बन्न सक्तैनन् भने ध्वंसप्रतियोगित्व, प्रागभावप्रतियोगित्व र ज्ञानविषयत्वादि धर्म अनाश्रित होलान् । जस्तै 'यजेत स्वर्गकामः' आदि प्रमाणहरूका आधारमा अविद्यमान यागादिमा स्वर्गादिको जनकता बन्दछ । त्यसैगरेर अतीत ज्ञानबाट सुखानुभूतिरूप प्रमाणकाद्वारा अविद्यामान विषयमा पनि जनकता सिद्ध हुन्छ ।

वादीद्वारा कथित स्वप्नपदार्थहरूको ज्ञान सत् हुन्छ । त्यो नै सुखादिको जनक हुन्छ भन्नु पनि ठीक होइन । किनभने स्वाप्न वस्तुका ज्ञानलाई सत् यसकारण भन्न सकिँदैन कि

त्यसको विषय बाधित हुन्छ । जुन ज्ञानको विषय बाधित हुन्छ, त्यस ज्ञानको स्वरूपतः बाधित हुनु आवश्यक हुन्छ, जुन ज्ञानको स्वरूपतः बाध हुँदैन । त्यसको विषय पनि बाधित हुँदैन ।

‘विमतं परमार्थ सत् सप्रकारकाबाध्यार्थ क्रियाकारित्वाद् ब्रह्मवत्’ यस चतुर्थ हेतुमा अनादित्व धर्म उपाधि पनि छ । ब्रह्मरूप दृष्टान्तमा साध्यका साथ ‘अनादित्व’ धर्म पनि छ । अतः अनादित्वमा साध्यको व्यापकता र प्रपञ्चरूप पक्षमा अनादित्व नरहनाका कारण साधनको अव्यापकता निश्चित हुन्छ । हो, अनादित्वरूप उपाधि परमार्थसत्त्वरूप साध्यको समव्याप्त होइन, अपितु विषम व्याप्त हो । किनभने ‘यत्र यत्र अनादित्वम्’ ‘तत्रतत्र परमार्थसत्त्वम्’ यो व्याप्ति अविद्यादि ६ अनादि पदार्थहरूमा भङ्ग हुन्छ । अतः अनादित्वरूप विषमव्याप्त उपाधिका द्वारा उक्त हेतु सोपाधिक भएर व्याप्यत्वासिद्ध हुन्छ ।

शङ्का :– साध्यव्यापक धर्मलाई उपाधि भनिन्छ । किन्तु अनादित्व धर्ममा परमार्थसत्त्वरूप साध्यको व्यापकता सम्भव छैन । किनभने ‘यद् यद् अर्थक्रियाकारी, तत्तत् परमार्थसत्’ यसप्रकार अर्थक्रियाकारित्वरूप हेतुको प्रयोजकता वा व्यापकता परमार्थसत्वरूप साध्यमा निश्चित हुन्छ । प्रपञ्चरूप पक्षमा पनि ‘यदि अयं परमार्थसत् न स्यात्, तदा अर्थक्रियाकारी न स्यात्’ यसप्रकार विपक्षबाधक तर्कका द्वारा अर्थक्रिया–कारित्वरूप हेतुमा साध्यको व्याप्यता सुदृढ हुन्छ । ‘अनादित्व’ धर्म हेतु अव्यापक या न्यून देशवृत्ति हो । अतः हेतुको

व्यापकीभूत साध्यको व्यापक अथवा अधिक देशवृत्ति अनादित्व हुनसक्तैन । फलस्वरूप त्यसलई उपाधि भन्न सकिँदैन ।

समाधान :– जुन परमार्थ सत् होइन त्यस्तो रज्जुसर्पादि प्रातिभासिक पदार्थहरूमा पनि भय, कम्पादिरूप अर्थक्रियाको जनकता देखिन्छ । अतः परमार्थ सत्त्वलाई अर्थक्रियाकारित्वको प्रयोजक भन्न सकिँदैन। यसै कारण घटादि प्रपञ्चमा अर्थक्रियाकारित्वको निश्चय भएर पनि परमार्थ सत्त्वको निश्चय हुँदैन । अतः परमार्थ सत्त्वमा अर्थक्रियाकारित्वरूप हेतुको व्यापकता हुनसक्तैन । अपितु प्रातिभासिक, व्यावहारिक तथा पारमार्थिक यी तीनमा वर्तमान प्रतीतिकालसत्त्व या असद्भिन्नत्वलाई नै अर्थक्रियाकारित्वको प्रयोजक मान्नु पर्दछ । रज्जुसर्पादि प्रातिभासिक पदार्थहरूलाई अर्थक्रियाकारिक नमान्दाखेरि 'सप्रकाराबाध्यत्व' विशेषण व्यर्थ हुन्छ । किनभने प्रातिभासिकमा मिथ्या अर्थक्रियाकारित्व मानेर नै त्यसको व्यावृत्तिका लागि सप्रकाराबाध्यत्व विशेषण दिइएको हो । परमार्थ सत्त्वको अर्थ हुन्छ कुनै पनि देशमा र कालमा कुनै पनि पुरुषबाट 'अबाध्यत्व' । त्यसको अपेक्षा प्रतीतिकालसत्त्व लघु पनि हो । अतः त्यसलाई नै अर्थक्रियाकारित्वको प्रयोजक मान्नु न्यायसङ्गत पनि हो ।

अर्को कुरा यो पनि हो कि मायोपाधिक ब्रह्ममा नै जगत्कर्तृत्वादि मानिन्छ। शुद्ध ब्रह्मरूप दृष्टान्त अर्थक्रिया-कारित्वको अभाव हुनाका कारण दृष्टान्तमा साधनवैकल्य पनि हुन्छ। मायोपाधिक ब्रह्मलाई परमार्थ सत् मानिँदैन।

अतः त्यसलाई दृष्टान्त बनाएमा साध्यविकलता हुन्छ ।

५. 'विमतं परमार्थ सत्, आरोपित मिथ्याकत्वात्' यस प्रयोगमा प्रदर्शित पञ्चम हेतु पनि हेतु हो । किनभने द्वैतवादी प्रपञ्चलाई परमार्थ सत् मान्दछन् । अतः प्रपञ्चमा शुक्तिरजतका समान आरोपित या स्वाभाविक मिथ्यात्व मान्दैन । अपितु आरोपित मिथ्यात्व नै मान्दछ । यहाँ जिज्ञासा उत्पन्न हुन्छ कि आरोपितत्वको के अर्थ हो ? १. प्रातिभासि-कत्व ? २. व्यावहारिकत्व ? अथवा ३. उभयसाधारण ?

उपर्युक्त विकल्पहरूमा प्रथम कल्प मान्दाखेरि घटादि प्रपञ्चमा स्वरूपासिद्धि हुन्छ । किनभने त्यहाँ प्रातिभासिक मिथ्यात्व रहन्दैन । जस्तै शुक्तिरजत्वलाई प्रातिभासिक तब भन्न सकिन्छ, जब रजतत्त्वको विरोधी रजतत्वाभाव त्यहाँ परमार्थतः हो, त्यसैगरेर नै प्रपञ्चमा प्रातिभासिक मिथ्यात्व तब भन्न सकिन्छ, जब मिथ्यात्वको विरोधी सत्यत्व या परमार्थसत्त्व त्यहाँ निश्चित हओस् । किन्तु प्रपञ्चमा परमार्थसत्त्व अहिलेसम्म सिद्ध हुन पाएको छैन । आरोपित-त्वलाई व्यावहारिकत्व अर्थ गर्दाखेरि शुक्तिरजतादिमा व्यभिचार हुन्छ । किन भने शुक्तिरजतमा 'मिथ्यात्व' धर्मलाई चाहिँ व्यावहारिक मानिन्छ । किन्तु परमार्थसत्त्वरूप साध्य रहँदैन । उभयसाधारणपक्षमा पनि यो व्यभिचार दोष विद्यमान छ । (घ)

ननु विषयविशेषोपलक्षितस्यैव ज्ञानस्य सुखजनकत्वमस्तु, तत् कुतो विषयस्य जनकत्वमिति चेन्न, स्वरूपाणामननुगततया

ज्ञानत्वादेश्चातिप्रसक्ततया अनुगताननतिप्रसक्तोपलक्ष्यतावच्छेदका-भावादुपलक्षणत्वासम्भवात्। ननु विशेषणत्वमप्यसम्भवि, अनागतज्ञानजन्यैतत्कालाविद्यमानस्य विषयस्य पूर्वभावित्व-रूपजनकत्वासम्भवात् इति चेन्न, स्वव्यापारजन्ये व्यापारिणोऽसतो जनकत्ववत् स्वज्ञानजन्येऽप्यसतो जनकत्वसम्भवात्, अतीतानागतावस्थस्यासत्त्वधर्माश्रयत्वेनैवाभ्युपगमाद्, अन्यथा ध्वंसप्रागभावप्रतियोगित्वतज्ज्ञानविषयत्वादीनामनाश्रयत्वापत्तेः, प्रमाणबलात् कारणत्वाभ्युपगमस्यात्रापि तुल्यत्वात्। किञ्च स्वरूपाबाध्यस्य विषयाबाध्यत्वदर्शनेन विषयबाधे स्वरूप-बाधस्यावश्यकतया स्वप्नादिज्ञानं सदेवेत्यस्य वक्तुमशक्यत्वात्, अनादित्वस्य विषमव्याप्तस्योषाधित्वाच्च। न च अर्थक्रिया-कारित्वं प्रति परमार्थत्वस्य ब्रह्मणि प्रयोजकत्वेनावधारणा-दकारणककार्योत्पत्तिरूपविपक्षवाधकतर्केण हेतोः साध्यव्यापक (व्याप्य) तया तद्व्यापकतयोपाधेः साध्या-व्यापकत्वमिति वाच्यम्, प्रातिभासिकरज्जुसर्पादौ भयकम्पादिकार्यकारित्व-दर्शनेन प्रातिभासिकसाधारणस्य तुच्छव्यावृत्तस्य प्रतीतिकाल-सत्त्वस्यैवार्थक्रियाकारित्वं प्रति प्रयोजकत्वात्, प्रातिभासिक-स्यार्थक्रियाकारित्वानभ्युपगमे सप्रकारकबाध्येति हेतुविशेषण-वैयर्थ्यापत्तेः, कस्मिन्नपि देशे कस्मिन्नपि काले केनापि पुरुषेणाबाध्यत्वं हि परमार्थसत्त्वम्, तदपेक्षया प्रतीतिकालसत्त्वस्य लघुत्वाच्च। किञ्च शुद्धस्यार्थक्रियाकारित्वाभावात् साधन-विकलत्वम्, उपहितस्य पक्षनिक्षेपात् साध्यविकलत्वम्।

आरोपितमिथ्यत्वकत्वादित्यपि न हेतुः, आरोपितत्वं

प्रातिभासिकत्वं चेत्, प्रपञ्चे हेतोरसिद्धिः, तत्सिद्धेः पारमार्थिक-सिद्ध्युत्तरकालीनत्वात् । व्यावहारिकत्वं चेत्, शुक्तिरूप्यादौ व्यभिचारः, उभयसाधरण्येऽप्ययमेव दोषः ।

कल्पकरहितत्वादित्यपि न हेतुः, असति व्यभिचाराद् यथाश्रुतस्यासिद्धेश्च । ननु नासिद्धिः, शुद्धं हि चैतन्यं न कल्पकम्, अदृष्टत्वात्, नोपहितम्, कल्पित्वादेवान्यथानवस्थानात्, तथा च यावद्विशेषाभावे कल्पकसामान्यभावसिद्धिः, इति चेन्न, शुद्धस्याप्यनाद्यविद्योपधानवशेन कल्पकत्वोपपत्तेः । कल्पकत्वं हि कल्पनां प्रत्याश्रयत्वं, विषयत्वं, भासकत्वं वा तच्च सर्वं कल्पनासमसत्ताकत्वेन शुद्धत्वाव्याघातकम् । तदुक्तं संक्षेपशारीरके –

आश्रयत्वविषयत्वभागिनी निर्विभागचितिरेव केवला ।
पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाश्रयो भवति नापि गोचरः ॥ इति ।

अस्तु बोपहितस्य (कल्पितस्य) कल्पकत्वम्, न चानवस्था, अविद्याध्यासस्याध्यासान्तरानपेक्षत्वात्, स्वपरसाधारणसर्व-निर्वाहकत्वोपपत्तेः, अकल्पितस्य कल्पकत्वादर्शनाच्च, कल्पित-प्रतिबिम्बविशिष्टादर्शादेरादर्शान्तरे प्रतिबिम्बकल्पकत्व-दर्शनाच्च । बिम्बस्य द्वितीयादर्शसंमुखत्वाभावेन तत्र कल्पकत्वा-योगाद्, अन्यथा अतिप्रसङ्गात् । विस्तरेण चैतदग्रे वक्ष्यामः । तदेवं निराकृताः परमार्थसत्त्वे साध्ये षडपि हेतवः एवमन्येऽपि निराकार्याः । (ङ)

नेपाली – ६. 'विमतं परमार्थसत् कल्पकरहितत्वात्' यस

प्रयोगमा न्यायामृतकारसम्मत छैटौँ हेतु पनि असत् हेतु हो। किनभने खपुष्पादि असत् पदार्थहरूमा परमार्थसत्त्व नरहे पनि कल्पकरहितत्व रहन्छ। यसैकारण व्यभिचारी हो। यथाश्रुत अर्थका अनुसार कल्पकरहितत्व हेतु प्रपञ्चरूप पक्षमा स्वरूपतः असिद्ध पनि हो। किनभने कल्पित प्रपञ्चको कल्पक मायोपाधिक ब्रह्म मानिन्छ। अतः कल्पकराहित्य त्यहाँ कसरी रहन्छ ?

शङ्का :– स्वरूपासिद्धि होइन, किनभने अद्वैत मतमा शुद्ध ब्रह्म अद्रष्टा, अकर्ता हो, कल्पक हुनसक्तैन र मायोपहित ब्रह्म स्वयं कल्पित भएका कारण कल्पक हुनसक्तैन। अतः कल्पकराहित्य प्रपञ्चमा सिद्ध हुन्छ। उपहित ब्रह्मलाई प्रपञ्चको कल्पक मान्दाखेरि अनवस्था दोष हुन्छ। किनभने प्रपञ्चको कल्पक उपहित र उपहितको कल्पक दोस्रो उपहित अनि त्यसको तेस्रो गर्दै जाँदा कल्पकपरम्परा कहीँ पनि सकिँदैन। शुद्ध र उपहित गरेर दुई प्रकारका कल्पक हुनसक्तथे। ती दुवै जब न्यायतः कल्पक ठहर्दैनन्, तब कल्पकसामान्यको अभाव मान्नु नै पर्दछ।

समाधान – शुद्ध र उपहित दुवैप्रकारका चेतन विश्वकल्पनाका कल्पक हुनसक्तछन्। उपहितका सरह शुद्ध ब्रह्ममा पनि अनादि अविद्यारूप उपाधिका माध्यमबाट प्रपञ्चकल्पकत्व उपपन्न हुन्छ। किनभने कल्पकत्वको अर्थ कल्पनाका प्रति आश्रयत्व, विषयत्व या भासकत्व नै हुनसक्तछ। ती तीनै प्रकारका कल्पकत्व मिथ्या र कल्पनासमसत्ताक हुन्। अतः शुद्धको शुद्धता अक्षुण्ण एवं अव्याहत रहन्छ। जस्तै–

आश्रयत्वविषयत्वभागिनी निर्विभागचितिरेव केवला ।
पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाश्रयो भवति नापि गोचरः ॥

– सङ्क्षेपशारीरकम् १।३१९

अर्थात् निर्विभाग विशुद्ध चेतन नै अविद्याको आश्रय पनि हो र विषय पनि हो । पछि भएको उपहित चेतन आफूभन्दा पहिलेको सिद्ध अज्ञानको न आश्रय नै हुनसक्तछ न ता विषय नै हुनसक्तछ, भनेर श्रीसर्वज्ञात्ममुनि भन्नुहुन्छ भने वार्तिककार श्रीसुरेश्वराचार्य पनि भन्नुहुन्छ –

अक्षमा भवतः केयं साधकत्वप्रकल्पते ।
किं न पश्यसि संसारं तत्रैवाज्ञानकल्पितम् ॥

अर्थात् – जब सारा संसार अज्ञानकल्पित भएर पनि जसको शुद्धतालाई कलङ्कित गर्न सकेन भने त्यसलाई कल्पकत्व धर्मका समारोपबाट के बिग्रिन्छ ?

अर्को पक्षमा भन्ने हो भने मायोपहित ब्रह्मलाई कल्पक मान्नु पर्दछ । यस पक्षमा अपोहित अनवस्था दोष यस कारण प्राप्त हुँदैन । जसरी प्रपञ्चका कल्पनाका लागि अविद्याको कल्पना या अध्यास अपेक्षित छ । हुन ता अविद्याको कल्पना भएपछि अन्य कल्पनाको आवश्यकता नै पर्दैन । किनभने अविद्यालाई अनादि तथा स्वपरकी निर्वाहिका मानिन्छ । यदि ध्यानले हेर्ने हो भने अकल्पितमा अकल्पक नभएर कल्पितमा नै कल्पकत्व सिद्ध होला । यो सर्वविदित हो कि प्रतिबिम्बरहित विशुद्ध दर्पण आफ्ना सम्मुखस्थ अर्को दर्पणमा आफ्नू प्रतिबिम्बको प्रक्षेप अथवा अकल्पन गर्दैन । अपितु

प्रतिबिम्बकल्पनासमन्वित दर्पण नै आफ्ना सामुन्ने रहेको दर्पणमा आफ्नू प्रतिबिम्बको कल्पना गर्ने गर्दछ । यसरी द्वितीय दर्पणस्थ प्रथम दर्पणको प्रतिबिम्बका कल्पनाको श्रेय बिम्बभूत मुखादिलाई दिन सकिँदैन । किनभने द्वितीय दर्पणका सम्मुख नभएर प्रथम दर्पणका नै सम्मुख हुन्छ । असम्मुखस्थ मुखादि विम्बलाई प्रतिबिम्बको कल्पक मान्दाखेरि दर्पणका पृष्टस्थ पदार्थहरूको पनि प्रतिबिम्ब देखिनु पर्दछ । कल्पितमा कल्पकत्वको क्षमताको उपादान विस्तारले अगाडि भनिने छ । न्यायामृतकारले प्रपञ्चमा परमार्थसत्त्वको साधनमा प्रयुक्त ६ ओटै हेतुहरूको निराकरण गरेका छन् । यसैगरेर अरू हेतुहरू पनि निराकरण गर्दिनु पर्दछ । (ङ)

अथ विमतं, न सद्विलक्षणम्, असद्विलक्षणत्वादात्मवदिति अनुमानान्तरं भविष्यतीति मतम् । तन्न प्रातिभासिके शुक्तिरूप्यादौ व्यभिचारात् । न च तत्रासद्विलक्षणत्वहेतुरेव नास्तीति वाच्यम् असद्विलक्षणत्वाभावे हि अपरोक्षतया प्रतीतिरेव न स्यात् । ननु तर्ह्यसद्विलक्षणत्वे तद्विरुद्धसद्विलक्षणत्वायोगः, तथा च साध्यस्यापि विद्यमानत्वान्न व्यभिचार इति चेन्न, सत्त्वे सर्वजनसिद्धवाधविरोधाद्, गजादौ गोवैलक्षण्येऽपि तद्विरुद्धाश्ववैलक्षण्ययोगवत् सद्वैलक्षण्येऽप्यसद्वैलक्षण्ययोगोपपत्तेः प्रथममिथ्यात्वनिरुक्तावुक्तत्वात् । (च)

नेपाली – २. प्रपञ्चसत्यत्वसाधक द्वितीय अनुमानप्रकार – द्वैतवादी :– विश्वलाई सत् र असत् दुई कोटिमा विभाजन गर्न सकिन्छ । अतः विवादास्पद अर्थात् व्यावहारिक प्रपञ्च सत्देखि

भिन्न हुनसक्तैन । किनभने असत्‌देखि भिन्न हो, जस्तै आत्मा । यस अनुमान प्रयोगका द्वारा प्रपञ्चमा असद्‌वैलक्षण्य या सत्त्व सिद्ध गर्न सकिन्छ ।

अद्वैतवादी – उक्त अनुमानप्रयोग समीचीन छैन । किनकि शुक्तिरजतादि प्रातिभासिक पदार्थहरूमा असद्‌विलक्षणत्व हेतु आफ्नू साध्यबाट व्यभचरित हो । किनभने प्रातिभासिक पदार्थलाई सत्‌ र असत्‌ दुवै कोटिदेखि विलक्षण मानिन्छ ।

शङ्‌का – जुन कुरा सत्‌ होइन, त्यो असत्‌ ऱ्हो भनेर माथि भनिसकियो । अतः प्रातिभासिक पदार्थ सत्‌ नभएकाले असत्‌ हो । त्यसमा असद्‌विलक्षणत्वरूप हेतु नै रहँदैन । व्यभिचारी कसरी हुन्छ ?

समाधान – शुक्तिरजतादि प्रातिभासिक पदार्थहरूलाई असत्‌देखि विलक्षण मान्नु पर्दछ । अन्यथा शशशृङ्‌गादिका समान नै तिनको पनि प्रतीति नहुनसक्तछ । अतः असद्‌विलक्षणत्व हेतु त्यहाँ रहनाले अवश्य व्यभिचारित हो ।

शङ्‌का – शुक्तिरजतादि प्रातिभासिक पदार्थहरूलाई यदि असद्‌विलक्षण मान्छौ भने, त्यस अवस्थामा तिनमा त्यस विरुद्ध सद्‌विलक्षणत्व नरहन सक्तछ । यसरी त्यहाँ हेतु पनि छ र साध्य पनि छ भने व्यभिचार कसरी हुन्छ ?

समाधान – शुक्तिरजतादि यदि सद्‌विलक्षण होइनन्‌ भने तब सत्‌ नै हुन्‌, सत्‌को बाध हुँदैन अतः सर्वजनप्रसिद्ध शुक्तिरजतादिको बाध कसरी हुन्छ ? गजादिमा गोभेद रहेर पनि त्यसमा अश्वभेदरूप धर्म जसरी रहन्छ, त्यसैगरेर

शुक्तिरजतादिमा सद्वैलक्षण्य भएर पनि त्यसभन्दा विरुद्ध असद्वैलक्षण्य उपपन्न हुन्छ । यो कुरा प्रथममिथ्यात्वविचारमा उल्लेख भइसकेको छ । (च)

ननु विमतं न चैतन्याज्ञानकार्यम्, न तत्कार्यधीविषयः, न तत्कार्यसत्त्ववत्, न तज्ज्ञानवाध्यसत्त्ववद्वा, तस्मिन्नपरोक्षेऽप्य-निषेध्यत्वेन साक्षाद्भासमानत्वाद्, यदेवं तदेवम्, यथा घटे अपरोक्षेऽप्यनिषेध्यत्वेन साक्षाद्भासमानः पटो न घटाज्ञानकार्यादिः, विपक्षे च तदापरोक्ष्ये तदज्ञानव्याहतिरेव बाधिका, न चासिद्धिः, अधिष्ठानतया सुखादिसाक्षित्वेन चोदनामपि चैतन्यापरोक्ष्याद्, इति चेन्न, सामान्याकारेणापरोक्ष्येऽपि शुक्त्यादौ रजतादेर-निषेध्यत्वेन साक्षाद्भासमानतया तत्र व्यभिचारात् । अथ व्यावृत्ताकारेण यस्मिन् भासमाने यदनिषेध्यत्वेन साक्षाद् भासते, न तत्तदज्ञानकार्यादीति व्याप्तिरिति मन्यसे, तर्ह्यसिद्धिः, नहि चैतन्यमिदानीं भ्रमनिवर्तकत्वाभिमतव्यावृत्ताकारा-परोक्षप्रतीतिविषयः, तथा सत्यधिष्ठानमेव न स्यात् । यदा तु वेदान्तवाक्यजन्यवृत्तौ व्यावृत्ताकारतया अपरोक्षं, तदा अनिषेध्य-त्वेन प्रपञ्चे आपरोक्ष्यशङ्कापि नास्ति । अतः प्रमाणजन्या-साधारणाकारभानस्यैवाज्ञानविरोधित्वान्नापरोक्षतामात्रेणा-ज्ञानपराहतिप्रसङ्गः । यत्त्वज्ञानपदेन ज्ञानाभावोक्तौ सिद्धसाधनम्, अनिर्वचनीयाज्ञानोक्तौ च तस्य खपुष्पायमाणत्वेन प्रतियोग्य-प्रसिद्धिरिति । तत्तुच्छम्, असत्प्रतियोगिकाभावं स्वीकुर्वतः पराभ्युपगममात्रेणैव प्रतियोगिप्रसिद्धिसंभवात् । (छ)

नेपाली – ३. प्रपञ्चसत्यत्वसाधक तृतीय अनुमानप्रकार –

द्वैतवादी :– विवादास्पद अर्थात् व्यावहारिक प्रपञ्च चैतन्यको अज्ञानको कार्य अथवा चैतन्याज्ञानजनित ज्ञानको विषय यद्वा चैतन्याज्ञानबाट जनित सत्तावान् अथवा चैतन्यज्ञानबाट बाधित सत्तावान् हुँदैन । किनभने चैतन्यको अपरोक्ष ज्ञान भएमा पनि अनिषेध्यत्वेन साक्षात् भासमान हो । जसको अपरोक्ष ज्ञान भएपछि जुन अनिषेध्यत्वेन साक्षात् प्रतीयमान हुन्छ । त्यो त्यसको अज्ञानको कार्य मानिँदैन । जस्तै – घटको अपरोक्ष बोध भएर पनि अनिषेध्यत्वेन साक्षात् प्रतीयमान घट, घटका अज्ञानको कार्य हुँदैन । यहाँ विपक्षबाधक तर्क पनि छ – 'यदि चैतन्यापरोक्षेऽपि चैतन्याज्ञानां तत्कार्यं चानिषेध्यत्वेन साक्षात् प्रतीयेत, तर्हि ज्ञानाज्ञानयोविरोध उच्छिद्येत ।' प्रपञ्चप्रतीति कालमा पनि 'घटः सन्' यस प्रकार घटादिको अधिष्ठानरूप चैतन्यको एवं सुषुप्तिकालमा 'सुखमहमस्वाप्सम्' यसप्रकार सुखादिसाक्षीका रूपमा चैतन्यको अपरोक्ष बोध मानिन्छ । अतः पक्षमा हेतुको असिद्धि पनि होइन ।

अद्वैतवादी :– तपाईंका सबै अनुमान प्रयोगहरू दूषित छन् । किनभने हेतुका 'यस्मिन्नपरोक्षे' यस बलबाट अधिष्ठानको सामान्याकार अपरोक्ष विवक्षित छ ? अथवा विशेषाकार ? प्रथम कल्प मान्दाखेरि हेतु व्यभिचारी हुन्छ । किनभने 'इदं रजतम्' यसप्रकार शुक्तिको सामान्यरूपेण अपरोक्ष भए पनि रजतको निषेध हुँदैन । अपितु अनिषेध्यत्वेन साक्षाद् भासमानरूप हेतु शुक्तिरजतमा रहन्छ । किन्तु त्यहाँ तपाईंको साध्य रहँदैन । किनभने त्यसमा शुक्त्यवच्छिन्न चैतन्यको अज्ञानको कार्यता नै

हो। कार्यताको अभाव हुँदैन। द्वितीय कल्पका अनुसार विशेषाकारावगाही अपरोक्षज्ञान अभिमत हुँदाखेरि स्वरूपासिद्धि दोष हुन्छ। किनभने व्यवहार दशामा चैतन्यको 'घटः सन्' यसप्रकार सामान्यतः भान भएर पनि अद्वैतानन्दत्वादि विशेषकारद्वारा अपरोक्ष मानिँदैन। घटादि प्रपञ्चमा अनिषेध्यत्वेन भासमानता चैतन्य विशेषाकारापरोक्षकालीन होइन। व्यवहारदशामा चैतन्यलाई विशेषाकारेण अपरोक्ष मानेमा चैतन्यलाई विश्वविभ्रमको अधिष्ठान मान्न सकिँदैन। किनभने सामान्यतः ज्ञात र विशेषाकारेण अज्ञात पदार्थलाई नै अधिष्ठान मान्छि। जव अद्वैतानन्दादि विशेषाकारावगाही वेदान्तवाक्यजन्य निर्विकल्पक अपरोक्षसाक्षात्कार उत्पन्न हुन्छ तब प्रपञ्चमा त्रैकालिक निषेध्यता आउने भएका कारण अनिषेध्यत्वेन अपरोक्षताको सन्देह पनि गर्न सकिँदैन। अतः प्रमाणजन्य चैतन्यको विशेषाकारावगाही अपरोक्ष भान नै अज्ञानको विरोधी हुन्छ। व्यवहार दशामा 'घटः सन्' इत्यादिरूपमा सामान्यतः अपरोक्ष भानमात्रबाट मूलाज्ञान पराहत हुँदैन। फलस्वरूप प्रपञ्चको अनिषेध्यत्वेन प्रतीति भइरहन्छ।

द्वैतवादीको उक्त अनुमान प्रयोगमा जुन दोष दिइन्छ कि 'चैतन्याज्ञान'मा 'अज्ञान' पदद्वारा ज्ञानाभाव विवक्षित हो ? अथवा अद्वैतसम्मत अनिर्वचनीय अज्ञान ? प्रथम कल्पमा सिद्ध साधनता दोष छ। किनभने ज्ञानाभावको कार्यता प्रपञ्चमा अद्वैती पनि मान्दैनन्। द्वितीय कल्पमा अप्रसिद्धविशेषणता दोष छ। किनभने तपाईं माध्ववादीहरू अनिर्वचनीय अज्ञान मान्दैनौ। अतः तपाईंका

मतसँग अनिर्वचनीयाज्ञानकार्यरूप प्रतियोगिको अप्रसिद्धि हुनाका कारण अज्ञानकार्यात्वाभावरूप साध्य अत्यन्त अप्रसिद्ध छ। त्यो दोष अत्यन्त नगण्य हो। किनभने माध्व असत्प्रतियोगिक अभाव मान्दछ। यस कारण भन्न सक्नु हुन्छ कि अनिर्वचनीय अज्ञान हाम्रा मतमा यद्यपि असत् हो तापनि असत्प्रतियोगिक अभावलाई हामीहरू प्रसिद्ध मान्दछौँ। अतः अज्ञानकार्यत्वरूप प्रतियोगी प्रसिद्ध हुन्छ। (छ)

ननु विमतं, नात्मन्यध्यस्तम्, आत्मसाक्षात्कारवत्प्रवृत्तिविषयत्वात्, यदेवं तदेवम्, यथा घटसाक्षात्कारवत्प्रवृत्तिविषयो घटो न तत्राध्यस्तः, न चासिद्धिः, ईशजीवन्मुक्तयोरात्मसाक्षात्कारवतोरपि जगद्रदक्षणभिक्षाटनादौ प्रवृत्तोः, शङ्खे अध्यस्तमपि पीतत्वं न शङ्खश्वेतत्वसाक्षात्कारवत्प्रवृत्तिविषय इति न तत्र व्यभिचार इति चेन्न, प्रतिबिम्बे व्यभिचारात्। स हि मुखैक्यसाक्षात्कारवत्प्रवृत्तिविषयो मुखेऽध्यस्तः। तद्व्यतिरेकेणोपलभ्यमानत्वस्योपाधित्वाच्च। (ज)

नेपाली – ४. प्रपञ्चसत्यत्वासाधक चतुर्थ अनुमानप्रकार–

द्वैतवादी – विवादास्पद प्रपञ्च आत्मामा अध्यस्त होइन, किनभने आत्माको जल्ले साक्षात्कार गऱ्यो, त्यस्ता जीवन्मुक्त महापुरुषहरूको प्रवृत्तिको विषय हुन्छ। जुन वस्तुको साक्षात्कार भएपछि पनि द्रष्टा पुरुषको जुन पदार्थमा प्रवृत्ति देखिन्छ, त्यो पदार्थ त्यस वस्तुमा अध्यस्त हुँदैन। जस्तै कि घटलाई साक्षात् दर्शन गर्ने पुरुषका पटमा प्रवृत्ति हुन्छ। अतः त्यो पट कहिल्यै पनि घटमा अध्यस्त हुँदैन। प्रपञ्चरूप पक्षमा उक्त हेतु असिद्ध

होइन। किनभने ईश्वर र जीवन्मुक्तहरूको जगत् रक्षा र भिक्षाटनादिमा प्रवृत्ति प्रसिद्ध छ। किन्तु शङ्खको जसले साक्षात्कार गऱ्यो त्यस पुरुषको शङ्खाध्यस्त पीतरूपादिको व्यवहारमा कहिल्यै प्रवृत्ति हुँदैन। अतः प्रकृत हेतु विपक्षवृत्ति नहुनाका कारण व्यभिचारी पनि होइन।

अद्वैतवादी – कथित हेतु शङ्खपीतिमादिमा व्यभिचारी नहुने भए पनि दर्पणादिगत मुखादिका प्रतिबिम्बमा व्यभिचारी हो। किनभने मुखलाई साक्षात्कार गर्ने भएका पुरुषका मुखादि बिम्बाध्यस्त प्रतिबिम्बमा प्रवृत्तिविषयता देखिन्छ। अतः दर्पणादिसन्निधान प्रयुक्त प्रतिबिम्बविभ्रमका सरह नै प्रपञ्चमा पनि विशेषदर्शी पुरुषको प्रवृत्ति बन्दछ। उक्त हेतु व्याप्यत्वासिद्ध पनि हो। किनभने त्यसमा 'तद्व्यतिरेकेणोपलभ्यमानत्व' उपाधि हो। पटादि दृष्टान्तमा घटव्यतिरेकेण उपलभ्यमानत्व रहनाका कारण यो साध्यको व्यापक तथा शुक्तिरजतादिरूप प्रपञ्चमा शुक्त्यादिव्यतिरेकेण उपलभ्यमानत्व छैन। अतः त्यो साधनको अव्यापक हो। (ज)

एवञ्च विमतं, नेश्वरमायाकल्पितम्, तं प्रत्यपरोक्षत्वात्, यदेवं तदेवम्, यथा चैत्र प्रत्यपरोक्षो घटो न चैत्रमायाकल्पितः, विमतं, न जीव (माया) कल्पितम्, तस्मिन् सुषुप्तेऽप्यवस्थितत्वात्, आत्मवत्, न चासिद्धिः, प्रत्यभिज्ञानाद्, अदृष्टादेरभावे पुनरुत्थानायोगाच्च इत्यपि निरस्तम्, आद्ये ऐन्द्रजालिकं प्रत्यपरोक्षे तन्मायाकल्पिते व्यभिचारात्, मायाविद्ययोरभेदेन देहात्मैक्यभ्रमे व्यभिचाराच्च। द्वितीये त्वसिद्धेः। न च

प्रत्यभिज्ञया प्रपञ्चस्य स्थायित्वसिद्धेर्नासिद्धिः, सुषुप्तिकाल-स्थायित्वासाधकत्वस्य प्रत्यभिज्ञाया दृष्टिसृष्टिसमर्थने वक्ष्यमाणत्वात्, अदृष्टादेः कारणात्मनाऽवस्थितत्वेन पुनरुत्थान-सम्भवाच्च । (झ)

नेपाली – ५. प्रपञ्चसत्यत्वसाधक पञ्चम अनुमानप्रकार–

द्वैतवादी – विवादग्रस्त व्यावहारिक प्रपञ्च ईश्वरका मायाद्वारा कल्पित हुनसक्तैन । किनभने ईश्वरका प्रति त्यो अपरोक्ष हो । जुन पदार्थ जुन पुरुषलाई अपरोक्ष हुन्छ, त्यो पदार्थ त्यस पुरुषका मायाद्वारा कल्पित हुँदैन । जस्तै कि चैत्रका प्रति अपरोक्षभूत घट चैत्रका मायाद्वारा कल्पित हुँदैन । त्यसैगरेर यो पनि भन्न सकिन्छ कि विवादास्पद प्रपञ्च जीवकल्पित होइन । किनकि सुषुप्ति अवस्थामा जीवको विलय भएपछि पनि प्रपञ्च रहन्छ, जसरी ब्रह्म रहन्छ । यसकारण सुषुप्तिकालमा प्रपञ्च विलीन हुन्छ भन्न मिल्दैन । कारण के भने घटादि प्रपञ्चलाई सुषुप्तिमा अभाव मान्दाखेरि सुषुप्तिबाट उठेको जीवलाई 'सोऽयं घट' यसप्रकारको प्रत्यभिज्ञा कसरी हुन्छ ? हुनसक्तैन । यसैगरेर सुषुप्तिबाट जीवका उत्थापक अदृष्टादिको अवस्थिति मान्नै पर्दछ ।

अद्वैतवादी – उक्त अनुमान प्रयोगमा प्रथम हेतु ऐन्द्रजालिकका प्रति अपरोक्षभूत उसका मायाद्वारा कल्पित पदार्थहरूमा व्यभिचारी हो । अर्कोतर्फ माया र अविद्याका अभेद मतबाट देहात्मैक्यमा पनि व्यभिचारी हो । किनभने यस मतका अनुसार अविद्यारूप मायाका द्वारा कल्पित

देहात्मैकतामा जीवका प्रति अपरोक्षता भएर पनि जीवकल्पितत्वाभाव रहँदैन । दोस्रो तस्मिन् सुषुप्तेऽप्यवस्तित्वरूप हेतु चाहिँ पक्षमा असिद्ध हो । कारण के भने सुषुप्तिकालमा वस्तुत समस्त प्रपञ्च प्रलीन भएर जान्छ । उठेपछि जीवलाई जुन प्रत्यभिज्ञा हुन्छ, त्यो 'तदेवेदमौषधम्' का सरह सादृश्यमूलक नै हुन्छ । जीवोत्थापक अदृष्टादिको स्वरूपतः अवस्थिति नभएर पनि कारणरूपेण अवस्थिति रहनाका कारण जीवको उत्थान सम्भव हुन्छ । (झ)

मिथ्यात्वं आत्मान्यसर्ववृत्ति न, मिथ्यामात्रवृत्तित्वात्, शुक्तिरूप्यत्ववद् इत्यपि न, मिथ्यात्वन्यूनवृत्तित्वस्योपधित्वात् । मिथ्यात्वं च सदसद्विलक्षणत्वं, सद्विलक्षणत्वमात्रं वा । आद्ये सिद्धसाधनम्, तस्यात्मान्यसर्वमध्यपतितासद्वत्तित्वाभावात् । द्वितीये तु हेतो मिथ्यापदस्य सदद्वैलक्षण्यपरत्वे स्वरूपासिद्धिः, सद्वैलक्षण्यरूपे पक्षे तुच्छसाधारणे सदसद्विलक्षणेतरा–वृत्तित्वरूपहेत्वभावात् । तस्यापि सद्वैलक्षण्यमात्रपरत्वे संदिग्धानैकान्तिकता, साध्याभाववत्यात्मभेदे हेतुसन्देहात् । अप्रयोजकत्वादिकं च पूर्वोक्तं दूषणमनुवर्तत एव । (ञ)

६. प्रपञ्चसत्यत्वसाधक षष्ठ अनुमान प्रकार–

द्वैतवादी :– 'मिथ्यात्व' धर्म आत्मादेखि भिन्न समस्त प्रपञ्चमा रहँदैन । किनभने प्रप१चान्तर्गत केवल मिथ्या पदार्थहरूमा नै त्यो रहन्छ भनेर मानिन्छ, जस्तै कि शुक्तिरजतत्व । यसरी प्रपञ्चको धेरै भाग मिथ्यात्वशून्य हुन्छ । त्यसमा रहनाका कारण दृश्यत्वादि हेतु व्यभिचारी

हुन्छन् । अतः तिनमा मिथ्यात्वको अनुमान कसरी हुन्छ ?

अद्वैतवादी – उक्त भनाइमा 'मिथ्यात्व न्यूनवृत्तित्व' उपाधि हो । रज्जुसर्पादि मिथ्या पदार्थमा मिथ्यात्व रहन्छ, तर शुक्तिरजतत्व रहँदैन । अतः शुक्तिरजतत्वरूप दृष्टान्तमा मिथ्यात्वन्यूनवृत्तित्व धर्म रहनाका कारण साध्यको व्यापकता र मिथ्यात्वरूप पक्षमा नरहनाका कारण साधनताको अव्यापक हो । यस प्रकार सोपाधिक हेतु व्याप्यत्वासिद्ध हुन्छ । आफ्नू साध्यसाधनको समाप्ति हुन्छ । अर्को कुरा यो पनि हो कि पक्षरूपमा निर्दिष्ट मिथ्यात्वको स्वरूप के सदसद्विलक्षणत्व विवक्षित हो ? अथवा केवल सद्विलक्षण हो ? प्रथमपक्षमा सिद्धसाधनता दोष छ । किनभने सदसद्विलक्षणत्वरूप धर्म आत्मादेखि भिन्न समस्त असदादि प्रपञ्चमा रहँदैन । द्वितीय पक्षमा 'मिथ्यामात्रवृत्तित्वात्' यस हेतुको घटक 'मिथ्या' पदको सदसद्वैलक्षण्य अर्थ गर्दाखेरि 'सद्विलक्षणत्वम्, न आत्मान्यसर्ववृत्ति, सदसद्विलक्षणमात्रवृत्तित्वात्' यो अनुमानको आकार पर्यवसित हुन्छ । जसमा स्वरूपसिद्धि छ । किनभने सद्विलक्षणत्वरूप पक्षमा सदसद्भिन्न अनिर्वचनीयमात्र वृत्तित्व छैन । आशय यो हो कि 'सदसद्विलक्षणमात्रवृत्तित्व' को अर्थ हुन्छ – 'सदसद्विलक्षणेतरावृत्तित्वे सति सदससद्विलक्षण–वृत्तित्व' कि सद्विलक्षणत्वमा सदसद्विलक्षणेतर असत् पदार्थको वृत्तित्व नै हो, अवृत्तित्व होइन । हेतुघटक 'मिथ्या' पदको सद्विलक्षणत्व अर्थ गर्दाखेरि सन्दिग्धानैकान्तिकत्व दोष हुन्छ । निश्चित साध्याभावका आधारमा सन्दिग्ध हेतुलाई

सन्दिग्धानैकान्तिक भनिन्छ। आत्माको भेद आत्मादेखि अरू समस्त प्रपञ्चमा रहन्छ। अतः आत्मभेदमा 'आत्मान्य-सर्ववृत्तित्वाभावरूप साध्यको अभाव निश्चित छ र मिथ्या मात्र वृत्तित्वरूप हेतु सन्दिग्ध हो। किनभने मिथ्यात्व यदि केवल सद्भिन्नत्व हो भने तब आत्मभेदमा मिथ्यामात्र वृत्ति होला र मिथ्यात्व यदि सदसद्भिन्नत्व हो भने त्यस अवस्थामा त्यसमा मिथ्यामात्रवृत्तित्व नभएर असद्वृत्तितव पनि होला। यसै गरेर विपक्षबाधक तर्काभावमूलक हेतुमा अप्रयोजकत्वादि पूर्वोक्त दोष पनि उक्त अनुमानमा छ। (ञ)

आत्मा, परमार्थसदन्यः, परमार्थत्वादनात्मवत्। न च कल्पितात्मप्रतियोगिकभेदेनार्थान्तरम्, कल्पितमिथ्यात्वेन मिथ्यात्वानुमानेऽपि सिद्धसाधनापत्तेरित्यपि न, व्यावहारिक-पदार्थमादाय सिद्धसाधने अतिप्रसङ्गाभावात्, अनानन्दत्वस्यो-पाधित्वाच्च। अथ आत्मा, यावत्स्वरूपमनुवर्तमानानात्मवान्, यावत्स्वरूपमनुवर्तमानभावरूपानात्मवान् वा स्वज्ञानावाध्या-नात्मवान्, स्वज्ञानाबाध्यभावरूपानात्मवान्वा, पदार्थत्वात्, भावत्वाद्वा घटादिवद् इति। (ट)

नेपाली – ७. प्रपञ्चसत्यत्वसाधक सप्तम अनुमानप्रकार –

द्वैतवादी – आत्मा परमार्थ सत् अर्थात् प्रपञ्चदेखि भिन्न हो। किनभने पदार्थ हो। जस्तै – अनात्मवस्तु। अर्थात् जसरी घटादि अनात्म पदार्थ परमार्थ सद्रूप आत्मादेखि भिन्न हुन्, त्यसैगरेर आत्मा पनि परमार्थसद्रूप घटादि प्रपञ्च भन्दा भिन्न होला। अतः घटादि प्रपञ्च परमार्थ सत्य हो,

भन्ने हो भने कि आत्मामा पनि आत्माको काल्पनिक भेद मान्न सकिन्छ । ब्रह्मभेदको परमार्थरूप आत्मा नै प्रतियोगी हो । यस अनुमानको यति नै उद्देश्य हो कि भेदको प्रतियोगीलाई परमार्थ सत् सिद्ध गर्नु । त्यो आत्मसत्यताबाट नै पूरा हुन्छ । फलतः यस अनुमानबाट प्रपञ्चमा परमार्थ सत्यत्व सिद्ध नभएर आत्मामा परमार्थ सत्त्व सिद्ध हुनाका कारण अर्थान्तरता नामको निग्रहस्थान उपस्थित हुन्छ भन्न मिल्दैन । किनभने यही दोष अद्वैतवादीको 'प्रपञ्चो मिथ्या दृश्यत्वात्' यस मिथ्यात्वानुमानमा दिन सकिन्छ । किनकि प्रपञ्चमा काल्पनिक मिथ्यात्वलाई लिएर यो अनुमान गतार्थ हुन्छ । काल्पनिक मिथ्यात्व सिद्ध गर्न सकिँदैन । अतः प्रपञ्चको सद्रूपता अक्षुण्ण रहन्छ । यसकारण 'अर्थान्तरता दोष दुवै पक्षमा समान हुनाका कारण उद्भावित हुनसक्तैन । जस्तै कुमारिल भट्टले भन्नुभएको छ –

तस्माद् ययोः समो दोषः परिहारोऽपि वा समः ।
नैकस्तत्र नियोक्तव्यस्तादृगर्थविचारणे ॥

– श्लोकवार्तिक

अद्वैतवादी – द्वैतवादीको यो अनुमान पनि उचित होइन । किनभने उक्त अनुमानका द्वारा प्रपञ्चमा जुन सद्रूपता सिषाधयिषित हो, त्यो व्यावहारिक सद्रूपतालाई लिएर सिद्धसाधनता मात्र हो । प्रपञ्चमा व्यावहारिक सत्यत्व मान्दाखेरि कुनै प्रकारको मिथ्यात्वानुमानविरोधादि अतिप्रसङ्ग पनि हुँदैन । उक्त अनुमानमा आनन्दत्वाभाव उपाधि पनि

छ। किनभने दृष्टान्तरूप अनात्मपदार्थहरूमा आनन्दत्वाभाव साध्यको व्यापक हो। त्यसैगरेर आत्मरूप पक्षमा आनन्दत्वाभाव छैन। किन्तु 'पदार्थत्व' हेतु त्यहाँ पनि छ। अतः उपाधिमा साधनको अव्यापकता पनि छ। सोपाधिक पदार्थत्वरूप हेतुका द्वारा आत्मामा परमार्थसत्प्रतियोगिक भेद सिद्ध गर्न सकिँदैन। (ट)

अत्र पञ्चमप्रकाराविद्यानिवृत्त्यभ्युपगमपक्षे सिद्धसाधन-परिहाराय साध्ययोर्भावरूपपदमनात्मविशेषणमित्यपि मन्दम्। 'यावत्स्वरूप' मित्यस्य यत्किचित्स्वरूपपरत्वे सिद्धसाधनाद्, आत्मस्वरूपपरत्वे साध्याप्रसिद्धिः। न हि यावदात्मस्वरूप-मनुवर्तमानोऽनात्मा प्रसिद्धोऽस्ति, तथा सत्यनुमानवैयर्थ्यात्। अथ स्वरूपपदस्य समभिव्याहृतपरत्वाद् व्याप्तिग्रहदशायां दृष्टान्तस्वरूपं पक्षधर्मताग्रहदशायां चात्मस्वरूपमेव प्राप्यत इति न साध्याप्रसिद्धिर्न वा सिद्धसाधनमिति चेन्न, शब्दस्वभावो-पन्यासस्यानुमाने अनुपयोगात्। स्वज्ञानाबाध्येत्यत्र स्वशब्देऽपि तुल्योऽयं दोषः।

अत एव विमता, बन्धनिवृत्तिः, स्वप्रतियोगिविषय-विषयकज्ञानाबाध्यानात्मसमकालीना, उक्तज्ञानाबाध्यभाव-रूपानात्मसमानकालीना वा, बन्धनिवृत्तित्वात्, निगडबन्धनि-वृत्तिवदित्यादि निरस्तम्, पक्षदृष्टान्तयोर्बन्धपदार्थस्यैकस्याभावेन स्वरूपासिद्धिसाधनवैकल्यान्तरापातात्। स्वपदे चोक्तः साध्याप्रसिद्धिदोषः। हेतौ च बन्धेतिविशेषणवैयर्थ्याद् व्याप्यत्वा-सिद्धिः। अप्रयोजकत्वं च कस्याश्चिन्निवृत्तेरनात्मसमान-

कालीनत्वदर्शनं निवृत्तिमात्रस्य तथात्वसाधने, संसारकालीनाया दु:खनिवृत्तिः समानाधिकरणदु:खप्रागभावकालीनत्वदर्शनमिव दु:खनिवृत्तिमात्रस्य तथात्वसाधने । (ठ)

८. प्रपञ्चसत्यवत्वसाधनमा अष्टम अनुमानप्रकार –

नेपाली – द्वैतवादी – आत्मा कहिल्यै पनि एक्लो रहँदैन । भनिएको छ – 'एकाकी न रमते' (महो ११) आत्मा सधैँ नै मान्नु पर्दछ, त्रैकालिक होइन । यस आशयको अनुमान प्रयोग यस्तो छ – १. आत्मा यस्तो अनात्मपदार्थहरूबाट सम्बलित हुन्छ, जुन कि आत्माका यावत्स्वरूप अनुवर्तमान हुन्छन् । अर्थात् सदातन हुन्छन् । अथवा २. आत्मा यावत्स्वरूपम्, अनुवर्तमान भावरूप द्वैत जगत्द्वारा अबाधित अनात्म प्रपञ्चद्वारा युक्त हुन्छ । अथवा ३. आत्मा आफ्ना ज्ञानद्वारा अबाधित भावरूप अनात्म प्रपञ्चले युक्त हुन्छ । किनभने पदार्थ भएकाले भाव पदार्थ छ । जस्तै घटादि ।[1] अविद्यानिवृत्तिमा सिद्धसाधनताको परिहार गर्नका लागि द्वितीय र चतुर्थ साध्यमा 'भावरूपत्व' अनात्म पदार्थको विशेषण दिइएको छ ।

अद्वैतवादी – उक्त अनुमान पनि निरर्थक जस्तै नै हो । किनभने साध्यगत 'यावत्स्वरूपम्' यस विशेषणद्वारा के यत्किञ्चित् स्वरूप विवक्षित हो ? अथवा आत्मस्वरूप हो ?

---

१ इष्टसिद्धिकारादि केही आचार्यहरू अविद्यानिवृत्तिलाई भाव, अभाव, भावाभाव र अभावाभाव गरेर चारै कोटिदेखि भिन्नै मान्दछन् । जस्तै श्रीआनन्दबोधले भन्नुभएको छ –

न सन्नासन्न सदसन्नोभयो नापि तत्क्षयः ।
यथानुरूपो हि बलिरित्याचार्य व्यचीचरत् ॥ (न्या.म.)

यसको चर्चा 'दृश्यत्वहेतूपपत्तिः' का अन्त्यमा भइसकेको छ ।

प्रथम पक्षमा सिद्धसाधनता छ। किनभने यत्किञ्चित् स्वरूपद्वारा घटस्वरूप लिन सकिन्छ। घटको स्वरूप जहिलेसम्म रहन्छ, तबसम्म अनुवर्तमान घटगत गुणादि रहन्छन्। तिनको आश्रय अर्थात् अधिष्ठान आत्मालाई नै मानिन्छ। द्वितीय अर्थात् आत्मस्वरूप पक्षमा साध्याप्रसिद्धि दोष छ। किनभने अद्वैतसिद्धान्तमा जबसम्म आत्माको स्वरूप रहन्छ, तबसम्म कुनै पनि अनात्म पदार्थलाई अनुवर्तमान मानिँदैन। मोक्षदशामा आत्माको स्वरूप अवस्थित हुने भए पनि कुनै अनात्म वस्तुको अनुवर्तन प्रसिद्ध छैन। मोक्ष दशामा पनि यदि कुनै अनात्मवस्तुको अवस्थिति मानियो भने, त्यस अवस्थामा सोही अनात्म वस्तु सत्य प्रसिद्ध हुन्छ। त्यसका अनुमान प्रयोग निरर्थक हुन्छ भन्ने हो भने कि 'स्वरूप' पद स्वसमभिव्याहृत वस्तुको बोधक हुन्छ, जस्तै – 'घटः स्वरूपेण वर्तते, पटः स्वरूपेण वर्तते' आदि स्थलहरूमा 'स्वरूप' पदले कहिले घट र कहिले पटलाई भन्छ। त्यसैगरेर 'स्वरूप' पद व्याप्तिग्रहणका समयमा दृष्टान्तस्वरूपको र आत्मरूप पक्षमा हेतुवृत्तिताग्रहणका समयमा पक्षरूप आत्मस्वरूपको बोधक हुन्छ भन्न सक्तैनौ। किनभने 'सैन्धव' पदद्वारा कहिले लवणलाई र कहिले सिन्धुदेशप्रसूत अश्वलाई लिइन्छ।

उपर्युक्त अनुसार शब्दका स्वभाव विशेषणको प्रतिपादन शाब्दबोधका समयमा नै उपयोगी हुन्छ, अनुमानमा होइन। यहाँ चाहिँ 'स्वरूप' पदले पदार्थहरूका असाधारण तत्तद्रूपलाई भन्दछ, पक्षदृष्टान्तरूप उभयसाधारणरूपलाई भन्न सक्तैन।

पक्ष र दृष्टान्त दुवैको स्वरूप भिन्नाभिन्नै हुन्छ। अतः पक्षस्वरूपतालाई लिँदाखेरि दृष्टान्तमा व्याप्तिग्रहण र दृष्टान्तस्वरूपतालाई ग्रहण गर्दाखेरि पक्षवृत्तिताको ग्रहण सम्भव हुनसक्तैन। अनुमानका लागि व्याप्ति र पक्षधर्ममा दुवैको निश्चय अपेक्षित हुन्छ। यो नभईकन अनुमानको प्रवृत्ति नै हुनसक्तैन। यसप्रकार 'स्वज्ञानाबाध्य' यहाँ पनि उही 'स्व' पदको अनुगमरूपपरता दोष समान छ।

यसरी विचार गर्दा यो अनुमान प्रयोग पनि निरस्त हुन्छ – 'विवादास्पद बन्धको निवृत्ति आफ्नू प्रतियोगीभूत विषयलाई विषय गर्ने भएको ज्ञानद्वारा अबाधित स्वसमानकालीन अनात्मपदार्थ अथवा भावरूप अनात्मपदार्थको समयसामयिक हुन्छ। किनभने बन्धको निवृत्ति हो। जस्तै – नेल हतकडीसमान बन्धनको निवृत्ति काटिएको नेल हतकडीका समानकालमा हुन्छ। अर्थात् अज्ञानरूप बन्धनको निवृत्तिलाई पक्ष र हतकडी आदि रूप बन्धनलाई निवृत्तिलाई दृष्टान्त बनाइएको छ। 'बन्धन' पद एकार्थक नभएर नानार्थक हो। दृष्टान्तमा जुन बन्धननिवृत्तित्व हो, त्यसका पक्षमा अभाव हुनाका कारण स्वरूपासिद्धि र पक्षमा जुन बन्धन निवृत्तित्व छ, त्यसलाई ग्रहण गर्दाखेरि दृष्टान्तमा साधनवैकल्य हुन्छ। कथित साध्याप्रसिद्धिरूप दोष पनि यहाँ छ, किनभने अज्ञानरूप बन्धनको निवृत्तिको अज्ञान प्रतियोगी हो, त्यो अज्ञानको विषय हुन्छ – शुद्ध ब्रह्म। तद्विषयक अखण्डवृत्तिका द्वारा निखिल अनात्म पदार्थको बाध हुन्छ। त्यस समयमा कुनै अनात्म पदार्थ उभय मतप्रसिद्ध मात्रै होइन, प्रसिद्धि मान्दाखेरि

पूर्वकथित सिद्धसाधनता र अनुमान प्रयोगको व्यर्थताको दोष प्राप्त हुन्छ । यसैगरेर जब निवृत्ति मात्रको हेतु बनाउनु पर्याप्त हुन्छ, तब 'बन्ध' यस विशेषणको के आवश्यकता छ ? व्यर्थको विशेषणघटित हेतु व्याप्यात्वासिद्ध हुन्छ ।

विपक्षबाधक तर्कका अभावमा अप्रयोजकता दोष पनि यसमा छ । किनभने कुनै एक लौकिक बन्धनिवृत्तिले अनात्म पदार्थको समकालीन हुनु त्यसै नै लौकिकालौकिक समस्त बन्धनिवृत्तिमा अनात्म पदार्थलाई समसामयिकताको प्रयोजक मान्न सकिँदैन । जसरी 'विमतदुःखनिवृत्तिः समानाधिकरण-दुःखप्रागभावसमानकालीन, दुःखनिवृत्तित्वात्, संसारकालीन-दुःखनिवृत्तिवत्' यहाँ सांसारिक दुःखनिवृत्तिमा स्वप्रागभाव-समकालीनताको दर्शन चरम दुःखनिवृत्तिको समकालीनताको प्रयोजक मान्न सकिँदैन । अन्यथा दुःखप्रागभावासमानकालीन दुःखनिवृत्तिरूप मोक्षको चर्चा नै व्यर्थ होला (ठ)

नन्वेवं सामान्यानुमानेषु निराकृतेषु विशिष्यानुमानं भविष्यति–

१. आत्मधीः, न स्वविषयविषयकधीबाध्या, धीत्वात् शुक्तिधीवत् इत्यपि बालभाषितम्, स्वविरोध्यविषयक (प्रत्ययविषयक) त्वस्योपाधित्वात्, अन्धोऽयं रूपज्ञानवानित्यन्धस्य रूपविषयतया कल्पितं यद् ज्ञानं तस्यरूपं नान्धगम्यमिति स्वविषयविषयकप्रत्ययबाध्यत्वदर्शनेन व्यभिचारात् । कल्पितत्वात्तत्र तद्बाधने प्रकृतेऽपि वृत्तेः कल्पितत्वं समम् । धीपदेन चैतन्यमात्रविवक्षायां तु सिद्धसाधनमेव ।

२. आत्माधिष्ठानकभ्रमहेतुः, न स्वकार्यभ्रमाधिष्ठान-

ज्ञानबाध्यः, भ्रमहेतुत्वाद्, यदेवं तदेवम्, यथा शुक्त्यधिष्ठानक-भ्रमहेतुकाचादीत्यपि न साधु, व्यावृत्ताकाराधिष्ठानज्ञानान-वधित्वस्य स्वकार्यभ्रमाधिष्ठानानारोपितत्वस्य वा उपाधित्वाद्, दूरादिदोषादुपलादौ यत्र चाकचिक्यकल्पना तेन चाकचिक्यदोषेण शुक्ताविव रजतकल्पना, तत्राधिष्ठानज्ञानेन चाकचिक्यरूप्ययो-रुभयोरपि बाधदर्शनेन व्यभिचाराच्च।

३. ब्रह्मान्यदनादि, परमार्थसद्, अनादित्वाद्, ब्रह्मवदित्यपि न भद्रम्, तत्र ध्वंसाप्रतियोगित्वस्योपाधित्वात्।

४. ब्रह्म, देशकालसम्बन्धं विना नावतिष्ठते, पदार्थत्वाद्, घटवदित्यपि न कालसम्बन्धं विना नावतिष्ठत इत्यस्य यदा ब्रह्म तदावश्यं कालसम्बन्ध इत्येवंरूपा व्याप्तिरर्थः। तथा च सिद्धसाधनम्। न हि यस्मिन् काले ब्रह्म तस्मिन् काले ब्रह्मणः कालसंबन्धो नास्ति। एवं च यत्रात्मा तत्र कालसम्बन्ध इति दैशिकव्याप्तावपि सिद्धसाधनम्। न हि देशकालासम्बन्धः कदाप्यस्ति। परममुक्तौ तु न देशो न काल इति सुस्थिरं सिद्धसाधनम्।

५. ब्रह्मान्यद्वेदैकगम्यं धर्मादि, परमार्थसत्, श्रुतितात्पर्य-विषयत्वाद्, ब्रह्मवदित्यपि न साधु, परमार्थिकत्वेन श्रुतितात्पर्य-विषयत्वस्योपाधित्वात्।

६. साक्षिवेद्यं सुखादि, परमार्थसद्, अनिषेध्यत्वेन दोषाजन्य-ज्ञानं प्रति साक्षाद्विषयत्वाद्, आत्मवदित्यपि न, शुक्तिरूप्यादिषु व्यभिचारात्। तेषां दोषजन्यवृत्तिविषयत्वेऽपि दोषाजन्य-साक्षिविषयत्वात्, शुद्धस्य वृत्तिविषयत्वानभ्युपगमे दृष्टान्तस्य

साधनविकलत्वाच्च । दोषजन्यज्ञानाविषयत्वविवक्षायां चाऽसिद्धो हेतुः, साक्ष्यवच्छेदिकाया अविद्यावृत्तेर्दोषजन्यत्वात् । असद्गोचरशाब्दज्ञानात्मकविकल्पस्य दोषाजन्यत्वेनासति व्यभिचाराच्च । आत्मनो वृत्तिविषयत्वाभ्युपगमे दोषजन्यदेहात्मैक्यभ्रमविषयत्वात् साधनविकलो दृष्टान्तः, तदनभ्युपगमे तु अविषयत्वामात्रस्यैव परमार्थसत्त्वसाधकत्वोपपत्तौ दोषजन्यज्ञानेति विशेषणवैयर्थ्याद्व्याप्यत्वासिद्धिः, तावन्मात्रं च पक्षे स्वरूपासिद्धमित्यन्यत्र विस्तरः ।

७. विमतं, परमार्थसत्, स्वविषयज्ञानात्पूर्वभावित्वाद्, आत्मवदित्यपि न, दृष्टिसृष्टिपक्षे असिद्धेः । विषमव्याप्तस्यानादित्वस्योपाधित्वाच्च ।

८. अन्योन्याभावातिरिक्तैतद्घटसमानाधिकरणैतदघटतियोगिकाभावत्वं, एतद्घटसमानकालीनवृत्ति, अन्योन्याभावातिरिक्तैतद्घटसमानाधिकरणैतद्घटप्रतियोगिकाभावमात्रवृत्तित्वात्, एतद्घटप्रागभावत्ववद्, व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नाभावपक्षे व्यधिकरणधर्मानवच्छिन्नेत्यपि विशेषणीयम् । अत्र च स्वसमानाधिकरणः स्वसमानकालीनो योऽत्यन्ताभावस्तदप्रतियोगित्वलक्षणसत्त्वसिद्धिरित्यपि न साधु, साधनावच्छिन्नसाध्यव्यापकस्यैतद्घटप्रतियोगिकजन्यजनकान्यतरमात्रवृत्तित्वस्योपाधित्वात् । न च पक्षीभूतधर्मस्यात्यन्ताभाववृत्तित्वसन्देहे साधनाव्यापकत्वसन्देह इति वाच्यम्, विपक्षवाधकतर्कानवतारदशायां सन्दिग्धोपाधेरपि दूषणत्वसम्भवाद्, घटात्यन्ताभावत्वे च व्यभिचारात्, संयोगसम्बन्धेन घटवत्यपि भूतले समवायसम्बन्धेन

घटात्यन्ताभावसत्त्वात् साध्याभाववति तत्र हेतोर्वृत्तेरित्यलमतिविस्तरेण ॥ (ड)

इत्यद्वैतसिद्धौ विश्वसत्यत्वानुमानभङ्गः ॥



प्रपञ्चसत्यत्वसाधक विशेषानुमान –

नेपाली :– द्वैतवादी – चरम साक्षात्काररूप आत्मज्ञान, स्वविषयविषयक स्वात्मक ज्ञानका द्वारा बाधित हुँदैन, किन कि ज्ञान हो, जस्तै शुक्ति ज्ञान । अर्थात् कतकरज आदि केही पदार्थ यस्ता हुन्छन्, जुन आफू नै द्वारा बाधित हुन्छन् । किन्तु ज्ञानमात्रको यस्तो स्वभाव हुन्छ कि त्यो स्वकाद्वारा बाधित हुँदैन । अतः मोक्ष अवस्थामा पनि कमभन्दा कम अखण्डाकार वृत्तिरूप अनात्म पदार्थ अबाधित मान्नु आवश्यक छ ।

अद्वैतवादी – द्वैतवादीको अनुमानप्रयोग बालप्रलापमात्र हो । किनभने ज्ञानको साक्षात् विरोध अज्ञानसँग हुन्छ । अरूसँग होइन । अतः अखण्डाकार चरमवृत्तिरूप ज्ञान पनि आफ्नू विरोधी ब्रह्मविषयक अज्ञानको नै निवर्तक हो, आफ्नू नै निवर्तक होइन । किन्तु ब्रह्मविषयक अज्ञान निखिल अनात्मप्रपञ्चको उपादानकारण हुन्छ । उपादान नरहेपछि प्रपञ्चरूप उपादेय पनि निवृत्त हुन्छ । चरमवृत्तिरूप ज्ञान पनि त्यसै उपादेयभूत प्रपञ्चका नै अन्तर्गत हो । अतः त्यो रहिरहन सम्भव छैन । शुक्तिको ज्ञान पनि शुक्तिका अज्ञानको नै निवर्तक हुन्छ । त्यस अज्ञानको निवृत्ति भएपछि त्यसको उपादेयभूत रजतको पनि निवृत्ति हुन्छ । स्वयं शुक्ति ज्ञानको निवृत्ति हुँदैन । किनभने

शुक्तिज्ञानको उपादान शुक्तिको अज्ञान होइन, अपितु ब्रह्मको नै अज्ञान हुन्छ ।

यसरी उक्त अनुमानमा 'स्वोपादाननिवर्तकत्व' उपाधि हो । शुक्तिज्ञान आफ्नू उपादानभूत ब्रह्मज्ञानको निवर्तक होइन । उपाधिमा साध्यको व्यापकता छ र चरमवृत्तिरूप ज्ञानात्मक पक्षमा स्वोपादानभूत ब्रह्मज्ञानको निवर्तकता हुनाका कारण उपाधिमा साधनको अव्यापकता निश्चित हुन्छ । शुक्तिज्ञान आफ्नू निवर्तक यसकारण होइन कि स्वविरोध्यविषयक हो र चरम ज्ञान आफ्नू निवर्तक यस कारण हुन्छ कि स्वविरोधिविषयक हो । अतः स्वविरोध्यविषयकत्व मौलिक उपाधि हो । उक्त अनुमानको 'धीत्वात्' यो हेतु व्यभिचारी पनि हो । किनभने 'अन्धोऽयं रूपज्ञानवान्' यस प्रकारका कल्पित ज्ञानमा स्वविषयविषयक अर्थात् 'रूपं नान्धगम्यम्' यसप्रकारको ज्ञानको बाध्यता रहेर पनि 'धीत्व' हेतु यहाँ रहन्छ भन्ने हो भने कि 'अन्धोऽयं रूपज्ञानवान्' यो कल्पित हुनाका कारण स्वविषयविषयक ज्ञानका द्वारा बाधित मान्नुपर्दछ । 'आत्मधी' को अर्थलाई यदि चैतन्यरूप मान्ने हो भने त्यस अवस्थामा सिद्धसाधनता दोष हुन्छ । किनभने चैतन्यको अवाध्यता हामीहरू पनि मान्दछौँ ।

२. द्वैतवादी – अद्वैतवादीहरू जुन कुरा मान्दछन् त्यो हो भ्रमको बाधक अधिष्ठानसाक्षात्कारका द्वारा जुन भ्रमको हेतुभूत अज्ञानरूप दोषको बाध हुन्छ । त्यो कुरा उचित होइन । किनभने त्यसका विरोधमा अनुमान प्रयोग गर्न सकिन्छ । 'आत्माधिष्ठानक प्रपञ्च विभ्रमको हेतु हो, अर्थात् अज्ञान

आफ्नू प्रपञ्चरूप कार्यको अधिष्ठानभूत ब्रह्मको ज्ञानबाट बाधित हुँदैन । किनकि भ्रमको हेतु हो, जस्तै शुक्तिरूप अधिष्ठानाश्रित रजतभ्रमको हेतु चाकचिक्यादि दोष हो ।

अद्वैतवादी – यो अनुमानप्रयोग पनि समीचीन छैन । किनभने त्यसमा 'व्यावृत्ताकाराधिष्ठानज्ञानानवधित्व' अथवा स्वकार्यभ्रमाधिष्ठानानारोपित्व' उपाधि हो । जहाँ दूरादि दोषको कारण कालो पाषाणखण्डमा चाकचिक्य अर्थात् चमकीलो पनको कल्पना गरिसकेपछि शुक्तिका सरह नै त्यस कालो पाषाणमा रजतको कल्पना गरिन्छ । त्यहाँ पाषाणरूप अधिष्ठानको यथार्थज्ञानका द्वारा कल्पित चाकचिक्य तथा रजत दुवैको बाध देखिन्छ । अतः भ्रमहेतुत्वरूप हेतु व्यभिचारी पनि हो ।

३. द्वैतवादी – ब्रह्मदेखि जीवादि ६ अनादि पदार्थहरू परमार्थ सत् हुन्छन् । किनभने अनादि हुन्, ब्रह्म जस्तै । अर्थात् ब्रह्मदेखि भिन्न अनादि पदार्थहरूमा दोषजन्यत्वको ज्ञान जबसम्म हुँदैन, तबसम्म तिनलाई मिथ्या अथवा अध्यास भन्न सकिँदैन । होइनभने अनादि ब्रह्मलाई पनि मिथ्या मान्नु पर्ला । यदि अनादि ब्रह्म सत्य हो भने अनादि भएका कारण जीव आदिलाई पनि परमार्थ सत् मान्नु नै पर्दछ ।

अद्वैतवादी – केवल अनादि पदार्थलाई परमार्थ सत् मानिँदैन । अपि तु अनादि अनन्त पदार्थ सत्य हुन्छन् । ब्रह्म अनादि अनन्त हो र जीवादि अनादि सान्त हुन् । अतः ती परमार्थ सत् हुन सक्तैनन् । यसरी अनन्तत्व या ध्वंसाप्रतियोगित्व

उक्त अनुमानमा उपाधि हो ।

द्वैतवादी – ब्रह्म देशकालसम्बन्धका विना रहन सक्तैन । किनकि पदार्थ हो, जस्तै घटादि । अर्थात् त्यो सर्वसाधारण अनुभव हो कि कुनै पनि पदार्थ कुनै देश र कुनै कालमा रहन्छ । ब्रह्म पनि जुन 'अधः स्विदासीत्' (छा.उ.७।२५।१) का अनुसार देश अनि 'स एवाद्य स उ' का अनुरूप जुन कालमा रहन्छ, त्यस देश र काललाई चाहिँ ब्रह्मको समकक्ष नै परमार्थ सत् मान्नु पर्दछ ।

अद्वैतवादी – तपाईंको 'देशकालसम्बन्धंविना नावतिष्ठते' यस भनाइको अर्थ के हो ? के जुन देश या जुन कालमा ब्रह्म रहन्छ, त्यस देश र कालको सम्बन्ध ब्रह्ममा के अभिप्रेत छ ? या जुन देश र कालमा ब्रह्म रहँदैन, त्यसको सम्बन्ध ब्रह्ममा विवक्षित छ ? वा छैन ? प्रथम पक्षमा सिद्धसाधनता छ । किनभने संसारावस्थामा ब्रह्मका साथ देशकालसम्बन्ध शास्त्र प्रतिपादि हो, अतः एव अभ्युगत हो । मोक्ष अवस्थामा न देशकालादिको सत्ता रहन्छ, न तिनको ब्रह्मका साथ सम्बन्ध रहन्छ ।

द्वैतवादी – ब्रह्मदेखि भिन्न वेद देवका द्वारा बोधित धर्मादि पदार्थ परमार्थ सत् हुन् । किनभने श्रुतिको तात्पर्यताको विषयता तिनमा हुन्छ । जस्तै ब्रह्म ।

अद्वैतवादी – यद्यपि धर्म र ब्रह्म दुवैमा श्रुतितात्पर्यताको विषयता हुन्छ । तथापि धर्ममा पारमार्थिकत्वेन श्रुतितात्पर्यको विषयता छैन र ब्रह्ममा श्रुति तात्पर्यको विषयता छ । अतः ब्रह्म नै परमार्थ सत् हो, धर्म परमार्थ सत् होइन । धर्मादि केवल

व्यावहारिक सत् हुन् भनेर भनिसकियो । यसरी उक्त अनुमानमा 'पारमार्थिकत्वेन श्रुतितात्पर्यविषयता' उपाधि हो । त्यो ब्रह्मरूप दृष्टान्तमा रहनाका कारण साध्यको व्यापकता तथा धर्मादिरूप पक्षमा नरहनाका कारण साधनको अव्यापकता हो ।

६. द्वैतवादी – साक्षिवेद्य सुखादि परमार्थ सत् हुन्छ । किनभने दोषाजन्य ज्ञानका प्रति अनिषेध्यत्वेन साक्षात् विषय हुन्छ । जस्तै – आत्मा ।

अद्वैतवादी – उक्त हेतु शुक्तिरजतादिमा व्यभिचारी हो । किनभने शुक्तिरजतादि दोषजन्य अविद्यावृत्तिको विषय भएर पनि दोषाजन्य साक्षिरूप ज्ञानको विषय हुनाका कारण हेतु शुक्ति रजतादिमा रहन्छ, किन्तु परमार्थ सत्त्वरूप साध्य रहँदैन । उक्त अनुमानमा शुद्ध ब्रह्मलाई दृष्टान्त बनाइएको छ । भामतीकारका मतमा शुद्ध ब्रह्मलाई वृत्तिको विषय मानिँदैन । अतः दोषाजन्य ज्ञानको विषयता नरहनाका कारण दृष्टान्तरूप ब्रह्ममा साधनको विकलता पनि छ । दोषाजन्यज्ञानविषयत्वबाट दोषजन्य ज्ञानको अविषयता विवक्षित भएपछि यद्यपि दृष्टान्तगत साधनविकलता दोष हट्तछ । तथापि साक्षिवेद्य सुखादिरूप पक्षमा स्वरूपासिद्धि हुन्छ । किनभने साक्षी दोषजनित नभएर पनि साक्षीको अवच्छेदक सुखाकार अविद्यावृत्ति दोषजनित हुन्छ । अतः साक्षी ज्ञानलाई पनि दोषजनित नै मानिन्छ । त्यसको विषयता नै त्यहाँ छ, अविषयता छैन । यसैगरेर खपुष्पादि असत् पदार्थहरूमा हेतु व्यभिचारी पनि हो । किनभने तिनमा परमार्थ सत्त्वरूप साध्य नरहेर पनि दोषाजन्य

शब्दज्ञानात्मक विकल्पवृत्तिको विषयता मानिन्छ। जस्तै कि योगसूत्रकारले भन्नुभएको छ – 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः' (यो.सू.१।९) दृष्टान्तरूप शुद्ध ब्रह्मलाई वृत्तिको विषय मान्दाखेरि त्यसमा साध्यविकलता हुन्छ। किनभने दोषजनित देहात्मैक्यरूप भ्रम ज्ञानको विषयता नै उसमा छ। अविषयता छैन। शुद्ध ब्रह्मलाई वृत्तिको विषय नमान्दाखेरि हेतुको 'दोषजन्यज्ञान' यति अंश व्यर्थ हुन्छ। किनभने 'अविषयत्वात्' केवल यति नै हेतु परमार्थसत् ब्रह्म प्रसिद्ध हुनाका कारण आफ्ना साधनका साध्यमा सक्षम छ। व्यर्थ विशेषणघटित हेतु व्याप्यत्वासिद्ध हुन्छ। 'अविषयत्वात्' यति नै हेतु राख्ताखेरि पक्षमा स्वरूपासिद्धि हुन्छ। किनभने साक्षीको विषयीभूत सुखादिमा अविषयत्वरूप हेतु रहँदैन।

७. द्वैतवादी – विवादास्पद अर्थात् व्यावहारिक प्रपञ्च परमार्थ सत् हो। किनभने आफ्नू ज्ञानका पूर्वकालमा रहन्छ, जस्तै – आत्मा।

अद्वैतवादी – उक्त अनुमानमा पहिलो दोष स्वरूपासिद्धि हो। किनभने जुन आचार्य घटादि प्रपञ्चलाई दृष्टिसृष्टि अर्थात् दृष्टिसमकालीन सृष्टि मान्दछन्। तिनका मतबाट दृष्टि, प्रतीति या स्वविषयक ज्ञानका पूर्वकालमा प्रपञ्चको सत्ता असिद्ध छ। अगाडि गएर दृष्टिसृष्टि प्रकरणमा यसको विस्तारपूर्वक उपपादन गरिने छ। उक्त अनुमानमा अर्को दोष 'व्याप्यत्वासिद्धि' हो। किनभने अनादित्व उपाधि हो। अनादित्वरूप उपाधि विषम व्याप्त अर्थात् साध्यको केवल व्यापक हो तर व्याप्य चाहिँ

होइन। किनभने अविद्यादि अनादि पदार्थहरूमा अनादित्व रहे पनि परमार्थ सत्त्वरूप साध्य चाहिँ रहँदैन।

८. द्वैतवादी – अद्वैतवादीहरू जुन घटादि प्रपञ्चलाई मिथ्या अर्थात् जुन कालमा जुन वस्तु जहाँ रहन्छ, त्यसै कालमा त्यही वस्तुको अभाव मान्दछन्। त्यो कुरा उचित होइन। किनभने अन्योऽन्याभावदेखि बाहेक एतद् घटसमानाधिकरण, एतद् घटप्रतियोगिक अभावत्व, एतद् समानकालीन पदार्थमा अवृत्ति हुन्छ। किनकि त्यो केवल अन्योऽन्याभावदेखि अतिरिक्त एतद् घटसमानाधिकरण, एतद् घटप्रतियोगिक अभावमा रहन्छ। जस्तै घटप्रागभावत्व। अर्थात् कुनै पनि वस्तुको अत्यन्ताभाव आफ्ना आधारमा रहँदैन। यदि रहन्छ भनेर मान्ने हो भने पनि त्यसै समयमा कदापि रहनसक्तैन। जुन कालमा जुन वस्तु त्यहाँ विद्यमान छ। हो, घटको प्रागभाव या ध्वंस घटका आधारभूत कपालमा त्यसै बेला रहन्छ, जब घट रहँदैन। अतः घटका देश कालमा घटको अत्यन्ताभाव रहँदैन। वा रहनसक्तैन। त्यसो हुँदा त्यसलाई मिथ्या नमानेर सत्य नै मान्नु पर्दछ।

यसलाई अझै स्पष्ट पार्दै द्वैतवादी अगाडि भन्दछन् – व्यधिकरणधर्मावच्छिन्न प्रतियोगिताका अभावलाई लिएर प्रसक्त बाध दोषको निराकरण गर्नका लागि एतद्घटप्रतियोगिक अभावको एउटा अर्को विशेषण दिनु पर्दछ। जस्तै – 'व्यधिकरणधर्मानवच्छिन्नप्रतियोगिताभावत्वम्' यति पक्षको रूप समीचीन हुन्छ। यस अनुमानका द्वारा घटादि प्रपञ्चमा स्वसमानाधिकरण स्वसमानकालीन अत्यन्ताभावको

अप्रतियोगिता या परमार्थ सत्ता सिद्ध हुन्छ ।

अद्वैतवादी – उक्त अनुमान प्रयोग पनि साधु छैन । अर्थात् प्रपञ्च परमार्थसत्ता समान हुनसक्तैन । किनभने प्रपञ्च सोपाधिक हो । यसमा 'एतद्घटप्रतियषेगिकजन्यजनकान्यतर-मात्रवृत्तित्व' उपाधि हो । यो उपाधि समग्र साध्यको व्यापक होइन । किनभने एतद्घटसमानकालीन तत्तद्व्यक्तित्वमा साध्य रहेर पनि उपाधि भनेर रहँदैन । अतः भनियो कि यो उपाधि विशुद्ध अथवा विच्छिन्न साध्यको व्यापक होइन । अपितु साधनावच्छिन्न साध्यको व्यापक हो ।

शङ्का – उपाधिमा साधनको अव्यापकताको निश्चय अनिवार्य हुन्छ । किन्तु उपाधिमा साधनको अव्यापकता सन्दिग्ध हो । किनभने पक्षीकृत अभावत्वरूप धर्ममा अत्यन्ताभाववृत्तित्व सन्दिग्ध हो । सन्दिग्धोपाधिकाद्वारा पक्षमा साध्याभाव अथवा हेतुमा व्यभिचारित्वको अनुमान गर्न सकिँदैन ।

समाधान – विपक्षबाधक तर्कको अस्फूर्तिदशामा सन्दिग्धोपाधिलाई पनि व्यभिचारसंशयको उन्नायक मानिन्छ । यस सम्बन्धमा श्रीगङ्गेश उपाध्यायले भन्नुभएको छ – 'सन्दिग्धानैकान्तिकवद् व्यभिचारसंशयाधायकत्वेन दूषकत्वात्' (न्यायचिन्तामणि) अर्थात् जस्तै सन्दिग्धानैकान्तिक दोष मानिन्छ । त्यसै गरेर सन्दिग्धोपाधिलाई पनि व्यभिचार-संशयको उन्नायक हुनाका कारण हेतुदूषक मानिन्छ ।

उपर्युक्त अनुमानको हेतु व्यभिचारी पनि हो । किनभने संयोग सम्बन्धबाट घट भएको देशमा पनि समवाय सम्बन्धद्वारा

घटात्यन्ताभाव रहन्छ । त्यसका धर्मभूत घटात्यन्ताभावत्वमा एतद्‍घटसमानकालीनावृत्तित्वरूप साध्य नरहे पनि एतद्‍घटप्रतियोगिकाभावमात्रवृत्तित्वरूप हेतु रहन्छन् । यस प्रकार साध्याभावयुक्त देशमा वर्तमान हुनाका कारण हेतु व्यभिचारी हुनु निश्चित छ ।



अद्वैतसिद्धिको 'विश्वसत्यत्वानुमानभङ्‍गप्रसङ्‍ग' को नेपाली अनुवाद सकियो ।



२८. मिथ्यात्वे विशेषानुमानानि

मिथ्यात्वे च विशेषतोऽनुमानानि (१) ब्रह्मज्ञानेतराबाध्य-ब्रह्मान्यासत्त्वानधिकरणत्वं पारमार्थिकसत्त्वाधिकरणावृत्तिः, ब्रह्मावृत्तित्वात्, शुक्तिरूप्यत्ववत्, परमार्थसद्भेदवच्च। (२) विमतं मिथ्या, ब्रह्मान्यत्वात्, शुक्तिरूप्यवत्। (३) परमार्थसत्त्वं, स्वसमानाधिकरणान्योग्याभवप्रतियोग्यवृत्ति, सदितरावृत्तित्वाद्, ब्रह्मत्ववत्। (४) ब्रह्मत्वमेकत्वं वा सत्त्वव्यापकम्, सत्त्वसमानाधिकरणत्वाद्, असद्वैलक्षण्यवत्। (५) व्याप्यवृत्तिघटादिः, जन्याभावातिरिक्तस्वसमानाधिकरणा-भावमात्रप्रतियोगी, अभावप्रतियोगित्वाद्, अभिधेयत्ववत्। अभिधेयत्वं हि परमते केवलान्वयित्वादन्योऽन्याभाव-मात्रप्रतियोगी। स च समानाधिकरण एव। अस्मन्मते तु मिथ्यैवेति, नोभयथापि साध्यवैकल्यम्। (६) अत्यन्ताभावः, प्रतियोग्यवच्छिन्नवृत्तिः, नित्याभावत्वादन्योऽन्याभाववत्। (७) अत्यन्ताभावत्वं प्रतियोग्यशेषाधिकरणवृत्तिमात्रवृत्तिः, प्रतियोग्यवच्छिन्नवृत्तिमात्रवृत्ति वा, नित्याभावमात्रवृत्तित्वाद्, अन्योऽन्याभावत्ववत्। (८) घटात्यन्ताभावत्वं (स्व) प्रतियोगि-जनकाभावसमानाधिकरणवृत्तिः, एतत्कपालसमानकालीनै-तद्घटप्रतियोगिकाभाववृत्तित्वात्, प्रमेयत्ववत्। (९) एतत्कपाल-मेतद्घटात्यन्ताभावाधिकरणमाधारत्वात्पटादिवत्। (१०) ब्रह्मत्वं न परमार्थसन्निष्ठान्योऽन्याभावप्रतियोगितावच्छेदकम्, ब्रह्मवृत्ति-

त्वादसद्वैलक्षण्यवत्। (११) परमार्थसत्प्रतियोगिको भेदो न परमार्थसन्निष्ठः, परमार्थसत्प्रतियोगिकत्वात्, परमार्थसत्त्वावच्छिन्नप्रतियोगिकाभाववत्। (१२) भेदत्वावच्छिन्नं सद्विलक्षणप्रतियोग्यधिकरणान्यतरवद्, अभावत्वाच्छुक्तिरूप्यप्रतियोगिकाभाववत्। (१३) परमार्थसन्निष्ठो भेदः, न परमार्थसत्प्रतियोगिकः, परमार्थसदधिकरणत्वात्, शुक्तिरूप्यप्रतियोगिकभेदवत्। (१४) मिथ्यात्वं ब्रह्मतुच्छोभयातिरिक्तत्वव्यापकम्, सकलमिथ्यावृत्तित्वात्, मिथ्यात्वसमानाधिकरणात्यन्ताभावाप्रतियोगित्वाद्वा, दृश्यत्ववत्। (१५) दृश्यत्वं परमार्थसदवृत्ति, अभिधेयमात्रवृत्तित्वाच्छुक्तिरूप्यत्ववत्। (१६) दृश्यत्वं परमार्थसद्भिन्नत्वव्याप्यम्, दृश्येतरावृत्तिधर्मत्वात्, प्रातिभासिकत्ववत्। (१७) उभयसिद्धमसद्विलक्षणं मिथ्यात्वासमानधिकरणधर्मानधिकरणम्, आधारत्वाच्छुक्तिरूप्यवत्। (१८) प्रतियोग्यवच्छिन्नो देशः, अत्यन्ताभावाश्रयः, आधारत्वात्कालवत्। (१९) आत्मत्वावच्छिन्नं परमार्थसत्त्वाधिकरणप्रतियोगिकभेदत्वावच्छिन्नरहितं परमार्थसत्वात्, परमार्थसत्वावच्छिन्नवत्। परमार्थसति परमार्थसद्भेदाङ्गीकारवादिमतेऽपि स भेदो न परमार्थसत्त्वावच्छिन्ननिष्ठः, किन्तु घटत्वाद्यवच्छिन्ननिष्ठ एव। (२०) शुक्तिरूप्यं मिथ्यात्वेन प्रपञ्चान्न भिद्यते, व्यवहारविषयत्वाद्, ब्रह्मवत्। साध्यसत्त्वमत्र त्रेधा स्वस्यामिथ्यात्वेनोभयोर्मिथ्यात्वेनोभयोरमिथ्यात्वेन वा। तत्रान्तिमपक्षस्यासंभवात् पक्षे साध्यसिद्धिपर्यवसानं मध्यमपक्षेण, दृष्टान्ते तु प्रथमपक्षेणेति विवेकः। (२१) विमतं मिथ्या, मोक्षहेतुज्ञानाविषयत्वे सत्यसदन्यत्वात्, शुक्तिरूप्यवत्। (२२)

मोक्षहेतुज्ञानविषयत्वं परमार्थसत्त्वव्यापकम्, परमार्थसत्त्व-समानाधिकरणत्वात्, पारमार्थिकत्वेन श्रुतितात्पर्यविषयत्ववत्। (२३) एतत्पटात्यन्ताभावः, एतत्तन्तुनिष्ठः, एतत्पटानाद्यभावत्वाद्, एतत्पटान्योन्याभाववत्। तन्तुनाशजन्यपटनाशस्य कदापि तन्तुवृत्तिता नास्तीति तत्र व्यभिचारवारणायानादिपदम्। यस्य पटस्याश्रयविभागेन नाशस्तदत्यन्ताभावस्य पक्षत्वे त्वनादिप-पदमनादेयमेव। अत्र चैतत्पटप्रतियोगिकात्यन्ताभावत्वा-वच्छिन्नस्य पक्षीकरणान्न संबन्धान्तरेणात्यन्ताभावमादायांशतः सिद्धसाधनम्, पक्षतावच्छेदकावच्छेदेन साध्यसिद्धेरुद्देश्यत्वात्। समवायसम्बन्धावच्छिन्नो व्यधिकरणधर्मानवच्छिन्नश्च यः एतत्पटात्यन्ताभावः, स एव वा पक्षः। तन्तुशब्देन च पटोपादानकारणमुक्तम्। तत्र च प्रागभावस्य सत्त्वान्न तेन व्यभिचारः कार्यकारणयोरभेदेन सिद्धसाधनादि दूषणानि प्रागेव तत्त्वप्रदीपिकानुमानोपन्यासे निराकृतानि। (२४) यद्वा समवायसम्बन्धावच्छिन्नोऽयमेतत्पटात्यन्ताभावः, एतत्तन्तुनिष्ठः, एतत्पटप्रतियोगिकात्यन्ताभावत्वात्, संबन्धान्तरावच्छिन्नै-तत्पटात्यन्ताभाववदिति विशिष्यानुमानम्। (२५) अव्याप्य-वृत्तित्वानधिकरणत्वे सत्युक्तपक्षतावच्छेदकवत्, स्वसमानाधि-करणात्यन्ताभावप्रतियोगिक, अनात्मत्वात्, संयोगवत्। न च विश्वात्यन्ताभावे व्यभिचारः, तस्याधिकरणस्वरूपत्वे अनात्म-त्वहेतोरेवाभावाद्, अतिरिक्तत्वे तस्य मिथ्यात्वेनात्यन्ता-भावप्रतियोगितया साध्यस्यैव सत्त्वात्।

न च अत्यन्ताभावस्यात्यन्ताभावे तत्प्रतियोगित्वलक्षण-मिथ्यात्वासिद्धिरिति वाच्यम्, अभावे अभावप्रतियोगित्वस्य

भावगताभावप्रतियोगित्वाविरोधित्वात्, प्रागभावस्यात्यन्ताभावप्रतियोगित्वेऽपि तत्प्रतियोगित्वस्य घटादौ सर्वसिद्धत्वात्। उपपादितञ्चैतन्मिथ्यात्वमिथ्यात्वे। अत्र चाव्याप्यवृत्तित्वानधिकरणशब्देनैकदेशावच्छेदेनाविद्यमानत्वं पक्षविशेषणं विवक्षितम्। एतेन स्वसमानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगित्वोक्तौ बाधः। अवयववृत्तित्वानधिकरणत्वोक्तौ घटादीनामपक्षत्वापत्तिरिति दूषणद्वयमपास्तम्। अनात्मत्वेहेतुस्तु जडत्वहेतुव्याख्यानेनैव व्याख्यातः। (२६) अत एव नित्यद्रव्यान्यदव्याप्यवृत्तित्वानधिकरणमुक्तपक्षतावच्छेदकवत्, केवलान्वय्यत्यन्ताभावप्रतियोगि, पदार्थत्वात्, नित्यद्रव्यवदित्यपि साधु। दृष्टान्तश्चायं पररीत्या, स्वमते तु शुक्तिरूप्यवदित्येव। न च स्वरूपेणात्यन्ताभावप्रतियोगित्वे अत्यन्तासत्त्वापातः, तद्वैलक्षण्यप्रयोजकाभावादिति वाच्यम्, उत्पत्तिनिवृत्त्योरन्यतरप्रतियोगित्वेन परिहारात्। (२७) आत्मत्वावच्छिन्नधर्मिको भेदो न परमार्थसत्प्रतियोगिकः, आत्माप्रतियोगिकत्वात्, शुक्तिरूप्यप्रतियोगिकभेदवत्। न च घटपटसंयोगे व्यभिचारः, हेतुमत्तया निर्णीते अङ्कुरादाविव साध्यसन्देहस्यादोषत्वात्। एवमन्येऽपि प्रयोगा यथोचितमारचनीया विपश्चिद्भिरिति दिक्।

हेतवोऽभीष्टसिद्ध्यर्थं सम्यञ्चो बहवश्च नः।
अल्पाः परस्य दुष्टाश्चेत्यत्र स्पष्टमुदीरितम्॥
अभीष्टसिद्धावनुकूलतर्कबलाबलं चात्र परीक्ष्य यत्नात्।
प्रवक्ष्यते दोषगणः परेषां न खेदनीयं तु मनोऽधुनैव॥
इत्यद्वैतसिद्धौ विश्वमिथ्यात्वे विशेषतोऽनुमानानि॥



सन्दर्भग्रन्थहरू

१. अद्वैतसिद्धिः – गौडब्रह्मानन्दी लघुचन्द्रिका, निर्णयसागरप्रेस, मुम्बई, सन् १९३७

२. न्यायामृताद्वैतसिद्धी – षड्दर्शनप्रकाशनस्थानम्, उदासीनसंस्कृतविद्यालयस्थम्, ढुण्डिराजपथे, वाराणस्याम्, सन् १९८६

३. अद्वैतसिद्धिः – चौखम्बा संस्कृत सिरीज अफिस, वाराणसी, सं. २०६१ सन् २००४

लेखकका भक्ति र ज्ञान सम्बन्धी प्रकाशित ग्रन्थहरू

१.	ज्ञान र भक्ति	– २०६३
२.	रासपञ्चाध्यायी	– २०६४
३.	तीर्थहरूको यात्रावृत्तान्त	– २०६४
४.	ब्रह्मसाक्षात्कार	– २०६५
५.	उपनिषत्सार	– २०६७
६.	ब्रह्मसूत्रसार	– २०६७
७.	मणिरत्नमालाप्रश्नोत्तरीको अनुवाद	– २०६७
८.	ब्रह्मसूत्रको अध्यास र चतुःसूत्री	– २०६८
९.	वेदान्तपरिभाषासार	– २०६८
१०.	श्रीकृष्णाय वयन्नुमः	– २०६९
११.	परमसत्य	– २०६९
१२.	अध्यास	– २०६९
१३.	अद्वैतसिद्धिः नेपाली अनुवादसहित, प्रथमखण्ड	– २०६९
१४.	अन्तिम उपदेश	– २०७०
१५.	ब्रह्मविद्या	– २०७०
१६.	अद्वैतसिद्धिः नेपाली अनुवादसहित, द्वितीयखण्ड	– २०७०